

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

**Espacios, miradas y voces femeninas: judeconversas viudas procesadas
por la Inquisición en Aragón, (1484-1492)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Ángel Motis Dolader

Directora

Beatriz Moncó Rebollo

Madrid, 2018

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



**ESPACIOS, MIRADAS Y VOCES FEMENINAS:
JUDEOCONVERSAS VIUDAS PROCESADAS POR LA INQUISICIÓN
EN ARAGÓN
(1484-1492)**

AUTOR: MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER

DIRECTORA: DRA. BEATRIZ MONCÓ REBOLLO

MADRID, MARZO DE 2017

CONTENIDOS

*¿No tengo de plorar?, que soy viuda en vida;
¿no veys que bautizan a mi marido y mis fijos?*
A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 15, n. 6, fols. 5-5v.

CONTENIDOS	3
SIGLAS	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. PARÁMETROS TEÓRICOS. ANTROPOLOGIZACIÓN DE LA HISTORIA E HISTORICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA	
1. Epistemología y transdisciplinariedad	33
2. Fuentes: palimpsestos, narratividad y microhistoria	54
3. Hermenéutica: subjetividad y desembarco dialógico en la otredad	70
4. Tendencias y corrientes historiográficas	107
4.1 Historia Social de las Mujeres	107
4.1.1 Principales corrientes feministas	109
4.1.2 Historiografía: Mujeres en la Edad Media Hispánica	115
4.2 Inquisición y Judeoconvertos en Aragón	118
CAPÍTULO II. CONTEXTO HISTÓRICO. ETIOLOGÍA DE UNA MICROSOCIEDAD INTERSTICIAL: LOS CHRISTIANOS NUEVOS	
1. Adoctrinamiento de Tortosa (1413-14): “fizo plegar grandes rabides”	131
1.1 <i>Neophitos</i> : “nuevamente venidos a la fe catholica”	145
1.1.1 Legislación canónica	150
1.1.2 Normas <i>mixti fori</i>	153
1.1.3 Fueros y <i>Observancias</i>	155
1.2 Disposiciones de la bula <i>Etsi doctoris gentium</i>	157

1.2.1 Directrices religiosas y doctrinales	157
1.2.2 Medidas segregativas: la alteridad	163
1.2.3 Regulación de la actividad económica	167
2. La doblez faz de la conversión: <i>mesummadim</i> vs. <i>`anusim</i>	169
2.1 Liturgia bautismal: “puerta de todos los sacramentos”	176
2.2 Motivaciones, arrepentimientos y nostalgias	182
CAPÍTULO III. CÓDIGOS PROXÉMICOS. MIRADAS Y PERSPECTIVAS POLIÉDRICAS DE LA OTREDAD-MISMIDAD FEMENINA.	
1. Género: silencios, invisibilidad y marginalidad de la mujer	189
2. Identidad de la mujer judía: religión inculturada	194
2.1 Creencias y educación: reproducción del orden patriarcal	197
2.2 Matrimonio y tálamo: sexualidad bendecida	208
2.2.1 La <i>mitzvah</i> primigenia: “henchid y sojuzgad la tierra”	212
2.2.2 Débito conyugal: <i>onah</i>	214
2.3 Leyes de pureza familiar y tabúes: <i>niddah</i>	217
3. Las viudas: vulnerabilidad, soledad e independencia	223
3.1 Sociedad conyugal: derecho de viudedad y usufructo	228
3.2 Vidas truncadas: viudas procesadas por la Inquisición	233
4. Escenarios habitados y confines femeninos	251
4.1 Espacios de domesticidad: hogar e intimidad	256
4.1.1 Cocina y comedor: “aparexar yantares e pitanzas”	260
4.1.2 Cambras, bodegas y corrales: “folganza e reposo”	264
4.2 Feminización de entornos y umbrales públicos	266
4.3 Ámbitos sospechosos, tránsitos vedados	273
4.4 Celdas: microcosmos de reclusión, confidencias y soledades	274
4.5 El cuerpo: <i>hortus salus et ars sanandi</i>	278
5. Tiempo y tiempos de mujeres: <i>Cronos y Chronos feminae</i>	288
5.1 Ciclos naturales: días y estaciones	290
5.2 Horas canónicas e hitos festivos	293
5.3 Cómputo laicizado: jornada laboral y actividad judicial	295
5.4 Edades y biografías: infancia, doncellez, madurez y senectud	299
6. Redes y texturas de sociabilidad: “texiendo e destexiendo”	304

6.1 Estructuras familiares y parentesco: cohesión y solidaridad	307
6.2 Redes de vecindad: convivencia y “conllevarça”	330
6.3 Círculos femeninos de amistad: “confabular e entrar en favlas”	335
6.4 Microcosmos de domesticidad: <i>fraternitas</i> , “lactancia e servitut”	342
6.4.1 Servicio doméstico: “moças e mancebas”	343
6.4.2 Lactancia mercenaria: “nodriças e madrinhas”	350
CAPÍTULO IV. DISCURSOS DE PODER: EL “SANTO OFICIO”. DEMONIZACIÓN DE LA SOSPECHA, ESTIGMATIZACIÓN DE LINAJES	
1. <i>Heretica et apostatica pravedat: falsa credulitas, pertinax defensio</i>	355
2. La Inquisición en Aragón: discurso político y perfil sociológico	363
2.1 Tribunal de Zaragoza	371
2.2 Tribunal de Teruel	378
3. <i>Inquisitio in causa fidei: “fama publica e voz comun”</i>	379
3.1 Edicto de Gracia, delación y autoinculpación: “descargar la conciencia”	383
3.2 Voces femeninas: desnudez, veladuras, gestualidad y <i>cogmotion</i>	391
3.2.1 Evocaciones, territorios de <i>recordación</i> , memoria y desmemorias	398
3.2.2 <i>Confessio & reconciliatio</i> : “digo mi grant culpa”	406
3.2.3 <i>Interrogatio & deffensio</i> : “no quiere defenderse ni contradézir”	425
3.2.4 <i>Abjuratio</i> : “me repiento y demando misericordia”	433
3.3 Miradas de la otredad: “proximidad y malenconias”	440
3.3.1 “Conosciencia”: “de vista, noticia e pratica”	446
3.3.2 <i>Veritas</i> : “scierta sciencia e credulitat”	452
4. Dramaturgia, pedagogía e ignominia: el Auto de fe	455
CAPÍTULO V. FENOMENOLOGÍA DE CREENCIAS. UNIVERSOS SOTERRADOS, FINGIDOS Y CLANDESTINOS: ARQUETIPOS Y MÁSCARAS.	
1. Antropología teológica: construcción mental de lo femenino	471
2. Ley Revelada, Fe y Salvación: “el judío se podía salvar en su Ley”	483
3. Ceremonias, ritos y observancias: “creer, solemnizar, servir”	500
3.1 Devociones, plegarias y ritualidad. El otro creencial.	515
3.1.1 Oración “en ebrayco a modo judayco”	517
3.1.2 Asistencia a la <i>sinoga</i> : reverencia de la <i>Torah</i>	523
3.2 Festividades religiosas: sincretismo y socialización	526
3.2.1 <i>Sabbat</i> : “faziendo fiesta e honra”	528

3.2.2 <i>Yom Quippur</i> : “dayuno de la Perdonança”	534
3.2.3 <i>Pessah</i> : “Gran Pascua del pan cotaço”	541
3.2.4 <i>Sukkah</i> : “Pascua de las Cabanyuelas”	546
3.3 <i>Viandas vedadas a los judios</i> : impuro vs. puro	547
3.4 Ceremonias comunitarias de paso: “las edades de la mujer”	557
3.4.1 Nacimiento: <i>estrenar a la parida</i>	558
3.4.2 Las <i>hadas</i> : <i>besorah</i>	560
3.4.3 Bodas y “sposallas”	561
3.4.4 Duelos, lutos y funerales: “planto que fazen los jodios”	563
3.5 Caridad: “çedaqua e almosnas a jodios pobres”	573
3.6 Sortilegios y hechicerías: “çizaña de la supersticion”	575
4. Descreimientos y disfraces: <i>sinagoga</i> vs. <i>ecclesia</i>	582
4.1 Dogmas: “dichos contra la fe catholica”	585
4.1.1 Trinidad vs. Unicidad	585
4.1.2 Mesianismo de Cristo	588
4.1.3 Encarnación: <i>super conceptione Virginis Marie</i>	590
4.2 Prácticas religiosas y devociones: “fechos contra la ley evangelica”	597
4.2.1 Oraciones y plegarias <i>christianas</i>	602
4.2.2 Sacramentos: “no acostumbra conffesar ni comulgar”	605
4.2.2.1 <i>De poenitencia</i> : “con contriccion de coraçon”	607
4.2.2.2 <i>De Eucharistia</i> : “comelgamiento”	612
4.2.3 <i>Tempus Christi, Tempus Ecclesie</i> : Cuaresma, Pascua y Dominica	615
4.2.4 Oratorios, santos y símbolos religiosos	617
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES. LAS OTRAS MIRADAS DE RUTH	623
CAPÍTULO VII. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	651
ÍNDICE DE TABLAS	753
ÍNDICE DE FIGURAS	754
APÉNDICE	755
1. Judeoconversos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza	755
2. Judeoconversos procesados por el tribunal de la Inquisición de Teruel	773
RESUMEN	777
ABSTRACT	783

SIGLAS

A.C.A.	Archivo de la Corona de Aragón. Barcelona.
A.D.Z.	Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza.
A.Dioc.Z.	Archivo Diocesano de Zaragoza
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional. Madrid.
A.H.P.C.	Archivo Histórico de Protocolos de Calatayud.
A.H.P.H.	Archivo Histórico Provincial de Huesca.
A.H.P.T.	Archivo Histórico Provincial de Teruel.
A.H.P.Z.	Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.
A.H.Prov.Z.	Archivo Histórico Provincial de Zaragoza.
A.H.S.C.Z.	Archivo Histórico del Seminario Conciliar de Zaragoza.
A.M.A.	Archivo Municipal de Albarracín.
A.M.B.	Archivo Municipal de Barbastro.
A.M.D.	Archivo Municipal de Daroca.
A.M.T.	Archivo Municipal de Teruel.
A.M.Z.	Archivo Municipal de Zaragoza.
A.N.F.	Archives Nationales de France. Paris.
A.R.V.	Archivo del Reino de Valencia. Valencia.
A.S.C.	Archivo del Seminario Conciliar. Zaragoza.
B.M.	British Museum. London.
B.N.	Biblioteca Nacional. Madrid.
B.U.Z.	Biblioteca Universitaria de Zaragoza.

INTRODUCCIÓN

“Ahora me doy cuenta de que todo es como el movimiento del ojo en la lectura:
cuando se cierra a las letras, se abre a las palabras,
cuando se cierra a las palabras, se abre a la evidencia,
como un río que solo permanece en tanto fluye:
al dar la vuelta la última página, el sentido de la escritura comienza”.

Alberto SZPUNBERG, *Poesía del Mundo*

En los decenios inaugurales de este milenio, coincidiendo con la eclosión de una nueva generación de estudiosos, hemos asistido a la vertiginosa expansión del universo de los historiadores, y a un creciente diálogo interdisciplinar desde la Geografía, la Filosofía de las Ideas, la Antropología, la Iconología o la Psicología, gestándose un cambio de paradigma con los desafíos heurísticos, epistemológicos y hermenéuticos que ello supone. La ciencia se encuentra más fragmentada que nunca por la proliferación, virtualmente inevitable, de nuevas subdisciplinas, de modo que paradójicamente cada vez nos resulta más difícil conversar entre nosotros por un mayor grado de *especialización*.

En este contexto historiadores y antropólogos han extendido su interés a la construcción histórica tanto de la feminidad como de la masculinidad en el universo social¹. Porque la historia de las mujeres implica no solo una modificación de la historia, sino que indaga sobre sus identidades-experiencias, como señala

¹ BURKE, Peter (2009), “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, pp. 34-35.

gráficamente J. W. SCOTT cuando critica la prelación concedida a la *his-story* frente a la *her-story*². Hasta el punto de que puede considerarse una “historia intermitente, hecha de largos silencios interrumpidos”³.

Las mujeres son parte esencial y central en la creación de la sociedad; son y han sido siempre actrices y agentes en la historia; han “hecho historia”⁴, aunque se les haya impedido conocerla e interpretar tanto la suya propia como la de los hombres. Si a ello se une que la historia se ha escrito, por lo general, desde un punto de vista eurocéntrico, partiendo de un legado esencialmente grecorromano, la recuperación de las experiencias de otros grupos, en este caso del tronco semítico, aporta un doble enriquecimiento.

Frente a una realidad de los textos que no proporcionan información sobre mujeres reales, sino sobre metáforas o arquetipos, seres de interior, periféricos e imaginados, cuando no confinados⁵, pretendo una hermenéutica textual desde la perspectiva de género, a través de una reconducción de la mirada⁶. Interpretar escenarios polifónicos, donde el texto es un espacio atravesado por las relaciones de transtextualidad. Un *palimpsesto* donde el antropólogo realiza una lectura activa, con su propio *ethos* y sus *discontinuidades*, cuyo análisis exige operaciones metódicas de entretejer –y, en cierto modo, del entrelazamiento heideggeriano (*Geflecht*)– y desanudar⁷. Al cabo, desenmascarar los motivos que subyacen tras la aparente neutralidad.

² SCOTT, Joan Wallach (2009), “Historia de las mujeres”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, p. 71.

³ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, en *Oikonomía: cuidados, reproducción y producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, p. 148.

⁴ SCOTT, Joan Wallach (2009), “Historia de las mujeres”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, pp. 59-90.

⁵ FRISON, Danièle (2000), “La femme juive dans l’imaginaire médiéval”, *Parcours Judaïques*, 5, pp. 25-31.

⁶ La formación de los conceptos de sexualidad y género en el judaísmo es analizado en BOYARÍN, Daniel (2003), “On the history of the early phallus”, en *Gender and Difference in the Middle Ages. On formation of sexuality and gender in Western culture and in rabbinic Judaism*, Minneapolis, pp. 3-44.

⁷ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016), “Derrida: deconstrucción, différence y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48/2 <http://www.theoria.eu/nomadas/48/adolfovrocca.pdf>.

La complejidad se incrementa al tratarse de la mujer judía/judeoconversa –en relación biunívoca–, cuyo linaje solo es posible contemplar y entender, como escribe delicadamente la poetisa D. LEÓN, desde la *mirada de Ruth*⁸. Por ello, la presente Tesis está entreverada por la firme creencia de que gran parte del pensamiento se hospeda en los textos⁹, y que la elocuencia se alberga, a menudo, en la complicidad de la simbología¹⁰ y la gestualidad¹¹. De hecho, la Antropología es una herramienta poderosa para reflexionar sobre los textos hebreos, como lo demuestran los estudios de H. E. GOLDBERG¹² y M. LEHMAN¹³, donde la escritura es el centro del misterio del habla.

⁸ Argumenta que para adentrarse en este linaje, predominantemente masculino, la poetisa debe seleccionar asuntos y motivos que transformen su lugar dentro de esa tradición, de ahí que escoja el personaje bíblico de Ruth para expresar la sensación de ser “una extranjera en la tierra de Egipto”. Es desde la mirada de Ruth, la extranjera, la marginada, la excluida, donde encuentra su lugar y refunda su propio linaje. LEÓN, Denise (2009), “La mirada de Ruth: fabulaciones del linaje en la poesía de Tamara Kamenszain”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 38, pp. 341-352.

⁹ El lenguaje, según G. Steiner, no contiene una “presencia real” sino una “ausencia real”, una vez desarraigada la palabra del lenguaje. Las dos fenomenologías, por tanto, “la presencia real” y “la ausencia real de esa presencia” son inseparables. SÁNCHEZ COSTA, Enrique (2016), “Las creaciones textuales y la presencia de Dios en George Steiner”, *Comunicación y Hombre*, 12, pp. 265-266 y 271.

¹⁰ El Talmud emplea *tópicos* femeninos como metáforas de la Divinidad. Entre ellos la “imagen de los senos”, que se insinúan bajo la túnica, define la tensión que vincula lo visible y lo invisible; la relación dialéctica entre el “ahí” y el “más allá”. No se trata ya de “senos desnudos”, sino de senos visibles tras el velo del vestido. No importa tanto la forma de los pechos, antes bien, el modo en que son sustraídos a la mirada por un velo. Ahí radica la clave de que ostenten una desnudez más desnuda que la de unos senos manifiestamente desnudos. Esa intermitencia, esa discontinuidad, le imprime el sello de lo erótico, el destello de la aparición-desaparición. De modo paralelo, la Trascendencia deviene en un movimiento direccional de un “no-ser-aún” que nunca será, “pues nunca lo invisible viene a encallar en lo visible, a no ser para desaparecer, para retirarse de inmediato”. El Ser que trasciende se acomoda en los confines del ser y el no-ser, más próximo a este que a aquel. OUAKNIN, Marc-Alain (1999), *El Libro Quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, pp. 284-285.

¹¹ Los diversos perfiles de mujeres “modélicas” son abordados en BRONNER, Leila Leah, “Reclaiming Esther; from sex object to sage”, *Jewish Bible Quarterly*, 26 (1998), pp. 3-10; ALEIXANDRE, Dolores (1996), “Sara, Raquel y Miriam; tres mujeres en la tradición profética y en el midrás”, *Miscelánea Comillas*, 105, pp. 317-338 & BUCHER-GILLMAYR, Susanne (1998), “The Woman of their dreams; the image of Rebekah in Genesis 24”, en *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield, pp. 90-101.

¹² GOLDBERG, Harvey E. (1995), “The voice of Jacob: Jewish Perspectives on Anthropology and the Study of the Bible”, *Jewish Social Studies*, 2/1, pp. 36-71 & IDEM (1987), “Reflections on the mutual relevance of Anthropology and Judaic Studies”, en *Judaism Viewed from Within and from Without; Anthropological Studies*, Albany, NY, State University of New York Press, pp. 1-43.

¹³ LEHMAN, Marjorie (2003), “Women and Passover observance: reconsidering gender in the study of rabbinic texts”, *Studies in Jewish Civilization*, 14, pp. 45-66; IDEM (2006), “The gendered rhetoric of Sukkah observance”, *Jewish Quarterly Review*, 96/3, pp. 309-335 & “Reimagining home, rethinking Sukkah: rabbinic discourse and its contemporary implications”, en *Jews at Home; the Domestication of Identity*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, pp. 107-139.

Nuestra intelección se inscribe en los parámetros de la(s) microhistoria(s), es decir, en palabras de G. LEVI, una “reducción de escala de análisis usando el microscopio”¹⁴, para devenir al problema general, que no tiene que nada ver con la historia local, que estudia la historia de una localidad, como muy bien ha abordado la historiografía italiana con resultados brillantes¹⁵.

Este enfoque aborda el pasado mediante indicios, signos y síntomas, cuyo punto de partida es lo particular –no siempre típico por su individualidad–, y lo significa a la luz de un contexto específico, en la fragmentación y pluralidad, discernibles tan solo al reducir la escala¹⁶, donde son necesarias ciertas dosis de teorización, desde la racionalidad, que no juega un mero papel vicario frente a la interpretación.

Asimismo, me seduce la perspectiva de la “Historia desde abajo” –si se prefiere y en expresión de J. REVEL, a modo de *tournant critique*, “une histoire au ras du sol”, lo que facilita una visión diferente del mundo social, tomando lo social en un sentido amplio¹⁷– porque rescata experiencias pasadas del olvido total, lo que permite restituir a ciertos grupos sociales una historia que podía haberse dado por perdida, entregada a la penumbra.

Se trata de indagar el mundo espiritual de unas viudas específicas, judeoconversas, que viven en un tiempo y espacio determinados, y reconstruir una parte de su sistema de creencias en un universo liminal¹⁸. En esta escala *micro* somos capaces de ver desde otra óptica, pero no significa que la experiencia de estas mujeres que observamos se limite al marco más próximo, porque se conecta con otras experiencias, con otras escalas, lo que nos da la oportunidad de entender ese sistema de relaciones y redes, su magnitud e implicación, lo que no

¹⁴ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, en *Formas de hacer Historia*, p. 122.

¹⁵ AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2003), “Invitación a otra microhistoria: la microhistoria italiana”, *Histórica*, 27/2, pp. 283-317.

¹⁶ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 135-136.

¹⁷ HUNT, Lynn & REVEL, Jacques (2013), “Historia: pasado, presente y futuro”, *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, p. 88.

¹⁸ SHARPE Jim (2014), “Historia desde abajo”, en *Formas de hacer Historia*, pp. 42 y 56.

tiene una respuesta unívoca y genera “mapas discontinuos”¹⁹, máxime al aplicar los inquisidores su propia lente interpretativa, que no ven el mundo como es sino como son.

Si se estudia el problema converso en el tránsito de la Baja Edad Media al Alto Renacimiento en los Reinos Hispánicos Peninsulares no se entiende cómo funciona²⁰, pero si se escoge un territorio específico, en este caso el regulado por los tribunales de Teruel y Zaragoza, goznes del Reino de Aragón desde un punto de vista jurídico, se pueden entender las claves del fenómeno en toda la Península, porque se establecen las preguntas claves que es justo hacer en un ámbito global. Los documentos son el lugar del experimento; utilizar intensivamente la documentación, porque todo es significativo. He pretendido no tanto ir al documento con el propósito de responder preguntas, cuanto dejar que sea el propio documento quien sugiera interrogantes²¹.

La macrohistoria y la microhistoria no son propuestas alternativas y mutuamente excluyentes e insuficientes sino complementarias, pero es deseable incrementar los niveles intermedios, las escalas mediadoras, pues toda realidad histórica de mayor dimensión, como las Instituciones que sustentan el Estado Moderno que ahora nace y se fragua –la Inquisición se integra en un sistema polisínodal–, se conforma y cobra sentido en una pluralidad de mundos sociales. Los historiadores –no siempre los antropólogos– llegamos al final de los procesos y tendemos a racionalizar lo existente, lo que se traduce en cierta forma de legitimación²².

Esta óptica permite la reducción de escalas, acepta la racionalidad frente al relativismo radical, el indicio de pequeña magnitud como paradigma científico, el papel de lo particular como no antitético de lo social –sino nucleado en él–, la

¹⁹ HUNT, Lynn & REVEL, Jacques (2013), “Historia: pasado, presente y futuro”, p. 93.

²⁰ CONTRERAS, Jaime (1993), “Los modelos regionales de la Inquisición Española: consideraciones metodológicas”, *Acta Salmanticensia. Estudios Históricos y Geográficos*, 84, pp. 83-97.

²¹ BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscripts*, 11, pp. 17-18.

²² REVEL, Jacques (2011), “Micro versus Macro: escalas de observación y discontinuidad en la historia”, *Tiempo Histórico: Revista de la Escuela de Historia*, 2, pp. 25-26.

atención al relato y a su *intentio*, y la definición específica de contexto. Por ese mismo motivo, se suscita la necesidad de aunar experiencias con estructuras, relaciones interpersonales con sistemas sociales y encontrar vías de intermediación²³.

De hecho, el camino trazado por la historiografía contemporánea no se ofusca por las *señas de identidad* antropológico-nacionales, ahondando por el contrario en lo sociocultural; los marcos de la vida comunitaria, los lugares y rituales de la sociabilidad, la transmisión de las distintas funcionalidades sociales, etc. En estas coordenadas, las fuentes inquisitoriales permiten acercarse a la *historia social* entendida, como hacen GRENDI y LEVI, a modo de *historia relational*, sin campos [pre]determinados y sin fronteras conceptuales²⁴. Comportamientos individuales que obedecen a una “racionalidad selectiva y limitada entre lo subjetivamente heredado y lo socialmente requerido, entre libertad y restricción”²⁵.

Un aspecto de la obra de J. CARO BAROJA, que comparto, es el énfasis, la tilde, que pone en la “historia chica”, apreciando la importancia de la historia familiar, local y regional que, estudiada selectivamente, abre dimensiones novedosas e insospechadas. Aquí se unen los métodos, talentos y conocimientos del historiador y el antropólogo cultural, y se abren nuevos panoramas para el estudio de la Historia europea²⁶.

²³ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 139 y 143.

²⁴ La obra de Luis GONZÁLEZ GONZÁLEZ, en su *Invitación a la Microhistoria*, recoge tres tipos de conducta con su correspondencia etológica: *hormiga*, *araña* y *abeja*. El primero, “extrae noticias de la tumba de los archivos para trasladarlas, reunidas en forma de libro, a la tumba de las bibliotecas; ejerce de acuerdo con una ética positivista”. La soberbia de la *araña* contrasta con la humildad del caso anterior, es “un seguidor obsecuente de una ideología para quien la tarea del historiador estriba en la constatación de un pasado preconstruido”. Por fin, el tercer tipo imita la conducta de la *abeja* “es crítico riguroso y hermenéutico compasivo; busca ser hombre de ciencia a la hora de establecer los hechos, y se convierte en artista en el momento de transmitirlos”. ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco Uriel (2006), “El paraguas: Las formas de hacer historia local (I parte)”, *Historia y espacio*, 26, Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2362800.pdf> [Consultado el 09/02/2016].

²⁵ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1990), “Historia de las mentalidades e Inquisición”, *Chronica Nova*, 18, p. 188.

²⁶ GREENWOOD, Davyd J. (1986), “Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas”, *Revista internacional de los estudios vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria = Revue internationale des études basques = International Journal on Basque Studies, RIEV*, 31/2, pp. 231-232.

Como escribe C. LISÓN, con su estilo inconfundible, el modo subjuntivo permite atarazar horizontes más amplios y explorar nuevos territorios, una acción plena de potencialidad que exige pensar con ductilidad, máxime en un universo como el judeoconverso y femíneo, pletórico de alusiones veladas y desveladas, gestualidades y códigos kinésicos, donde se conjuga ambigüedad, incertidumbre y heterogeneidad, en una constelación de intangibles. Visión que es mirada e interpretación con el ojo del espíritu, cuando no del alma, en fraterna humanidad.

Este modo subjuntivo se colmata de deseo, voluntad, miedo, esperanza, frustración, tristeza y alegría, habitados en los distintos pabellones del saberse vivo. Su modo cultural es liminal y atesora la múltiple creatividad de sus personajes, donde el rito es mito y el mito ritualidad, desembocando en universo trilingüe afectivo-imaginativo-mental que comparte y comporta universalidades, *primeridades* y ultimidades, como el sentido del vivir y el morir que la disciplina antropológica sitúa en el cosmos cultural²⁷. Se trata de que emerja y se visibilice la figura de las conversas, su ambigüedad epistemológica y retórica, los miedos, suspicacias y ansiedades morales y políticas que movilizan su resiliencia, así como las narrativas que genera²⁸.

En su obra pionera *Il formaggio e i vermi*, C. GINZBURG narra la historia de un molinero friulano, Domenico Scandella, alias Menocchio²⁹, condenado a la hoguera por el Santo Oficio, luego de llevar una vida anónima, a través de lo que denomina “el procedimiento de los indicios” de la microhistoria³⁰, que guarda cierta filiación con la “descripción densa”, donde la acumulación de detalles da fe de su autenticidad, si se emplea una escala “microscópica”, permiten que las observaciones menores ignoren la dualidad objetivo/subjetivo–exterior/interior,

²⁷ LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2010), *Antropología integral. Ensayos teóricos*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, pp. 63-64.

²⁸ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginarios marranos: la lógica inquisitorial”, *A Contracorriente, Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 13/3, pp. 317.

²⁹ Cfr. SERNA ALONSO, Justo & PONS, Anacleto (2000), *Cómo se escribe la microhistoria: ensayo sobre Carlo Ginzburg*, València, Universitat de València.

³⁰ FERNÁNDEZ GARCÍA, Blanca (2014), “Carlo Ginzburg, microhistoria y escala. El caso del vinatero calvinista”, *Historiografías: revista de Historia y Teoría*, 8, pp. 108-120.

integrando los “conceptos cercanos a la verdad”³¹. Además es cierto que “one of the advantages of studying small, semi-enclosed, communities was that it allowed a ‘total’ approach to human institutions”³².

Al reducirse la escala de la observación, el lugar que se otorga a las protagonistas –discurso *indígena*– le brinda una autoridad fundacional al discurso, y permite una mayor sutileza; los detalles permiten apreciar la calidad de los relatos o, como en nuestro caso, microrrelatos de vida. En efecto, nuestros textos son, ante todo relatos. En Antropología –como en cualquier otra ciencia– toda teoría general termina por ser superada, incluso los grandes aportes de LÉVI-STRAUSS por poner un ejemplo, permaneciendo siempre una dimensión valiosísima histórica y literaria³³. Es más, el hombre y la mujer medieval crecen poseídos por la “intuición de lo particular”³⁴.

Las fuentes consultadas presentan unas biografías y un mundo troceado, datos que faltan, claroscuros e imprecisos, que el investigador ha de organizar en un texto en progresión, donde lo narrado se inscribirse coherentemente en dicho proceso³⁵. No es irrelevante que tanto en la Historia como en la Antropología, de forma parigal, desempeñen un papel esencial, pues afirman lo real y aseguran la calidad de los testimonios. Nos hallamos ante una Antropología simbólica de unas historias subjetivas, ante la necesidad de una *historia encarnada*, donde la Edad Media es una de las matrices de nuestro presente.

Tal es así, que citando el caso J. NORTON CRU, antiguo combatiente de la *Gran Guerra*³⁶, y referente de estudios consagrados al relato de los contendientes,

³¹ TRAIMOND, Bernard (2006), “El papel del detalle en la narración”, en *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 114-115.

³² MACFARLANE, Alan (1977), “Historical Anthropology”, *Cambridge Anthropology*, 3/3, p. 2. Disponible en <http://www.alanmacfarlane.com/TEXTS/frazerlecture.pdf> [Consultado el 21/08/2015].

³³ TRAIMOND, Bernard (2006), “El papel del detalle en la narración”, p. 139.

³⁴ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 45.

³⁵ TRAIMOND, Bernard (2006), “El papel del detalle en la narración”, pp. 129-130.

³⁶ FIGUIER, Richard (2006), “Jean Norton Cru, penseur de la guerre”, *Temps modernes*, 640, pp. 60-92 & WINTER, Jay (2007), “The ‘moral witness’ and the two world wars”, *Ethnologie Française*, 37/3, (Mémoires plurielles, mémoires en conflit), pp. 467-474.

algunos autores como E. RENAN constatan que los resultados globales que no se apoyan en el conocimiento de los detalles últimos son ficticios³⁷. El detalle, procede del locutor o la locutora; el relato lo consagra el investigador, dotándolo de autonomía para que exista. En suma, la “marca de verdad” engendrada por los “hitos lingüísticos” de los detalles multiplicados, siquiera fragmentados, que expresan lo vivido, las frustraciones y los anhelos³⁸.

J. CARO BAROJA concibe la vida como una narrativa, utilizando el método antropológico de una biografía que modela los personajes históricos sin caer en una mera cronología o en fantasías románticas, donde las personas se abordan con los conceptos que tienen de sí mismas, animados por los valores y categorías del tiempo en que vivieron. Este concepto de las ideas cardinales permite abordar nuevas dimensiones porque podemos explorar la relación entre el mundo mítico-ideal y el mundo real-social por medio de vidas concretas, singulares, únicas³⁹.

Toda ciencia aspira a ser holística, máxime desde la Antropohistoria, en que siendo el texto una imagen cultural distorsionada por los protagonistas que describen las cosas no como son sino como las perciben desde su subjetividad, requiere imaginación, experiencia y conocimiento interdisciplinar; no solo es un aparato semiótico sino una construcción sociocultural extraordinariamente compleja.

Dentro del laberinto emotivo de esta investigación me sirvo de determinadas categorías que me guían en el esfuerzo interpretativo para obtener algunas claves de la conciencia de lo humano, entre otros, el código cultural, de género, etnohistórico, semántico y religioso.

a) *Género*

Frente a una epistemología plural, en la realidad discursiva las mujeres forman parte de la realidad pero no de la Historia⁴⁰, pues las estructuras patriarcales

³⁷ TRAIMOND, Bernard (2006), “El papel del detalle en la narración”, p. 133.

³⁸ *Ibíd.*, p. 141.

³⁹ GREENWOOD, Davydd J. (1986), “Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas”, p. 239.

⁴⁰ REDONDO GOICOECHEA, Alicia (2001), “Introducción literaria. Teoría y crítica feministas”, en *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, Madrid, p. 19.

preponderantes generan un claro vacío simbólico, al que se suman diversos factores como la inferencia interpretativa del receptor, la masculinidad de la lectura –salvo excepciones, y con matices, no son contempladas no ya como autoras, sino como meras lectoras, aunque sí existen preclaras *voces y escrituras* femeninas⁴¹, incluidas obviamente las hebraicas⁴², en especial en el mundo de la poesía⁴³.

La epistemología feminista enseña “que la construcción del conocimiento es situado”, que huye de supuestos universales en los que “el carácter holístico subsume cualquier singularidad crítica” y cualquier variable geo-histórica. Es trascendente la reconstrucción histórica para constatar que algunos aspectos de estas relaciones de género se sustentan en un sistema social jerárquico y asimétrico que es metaestable y que como tal permanece a lo largo del tiempo”⁴⁴.

Los trabajos sobre la historia de la mujer no se ocupan de la glosa de la *presencia* de la mujer en la historia, no es *historia figurativa* sino que introducen el género como categoría social integral en el análisis histórico⁴⁵. Así, constituye una poderosísima y excelente herramienta de análisis que exige una deconstrucción, otro modo de mirar e interpretar la realidad social, porque “la existencia de lo “uno” se relaciona con la existencia de lo “otro”, en una dialéctica en la que la diferencia va marcando los límites de la identidad de cada cual, y las oposiciones

⁴¹ RIEGLER, Michael (2008), "May the writer be strong": medieval Hebrew manuscripts copied by and for women", *Nashim*, 16, pp. 9-28; BRAVO LLEDÓ, Pilar (1994), "El discurso de la mujer judía", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (ss. III-XVII)*, Madrid, pp. 111-129 & ROSEN, Tova, "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea", en *La sociedad medieval a través de la literatura hispano-judía*, pp. 125-126.

⁴² BASKIN, Judith R. (1991), "Jewish Women in the Middle Ages", en *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, pp. 94-114 & KRAEMER, Joel L. (2002), "Women speak for themselves", en *The Cambridge Genizah Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 178-216.

⁴³ GALLEGO, María Ángeles (1999), "Approaches to the Study of Muslim and Jewish Women in Medieval Iberian Peninsula: the Poetess Qasmuna bat Isma'il", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 48, pp. 63-75.

⁴⁴ MONCÓ, Beatriz (en prensa), "El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género", en *Cuidar el cuerpo vulnerable*, Madrid, pp. 103-104.

⁴⁵ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1990), "Historia de las mentalidades e Inquisición", *Chronica Nova*, 18, p. 185.

tienden a pensarse en relación unas con las otras construyendo así dicotomías categoriales que parecen indiscutibles”⁴⁶.

Es más, estructura nuestra manera de pensar, comunicar y operar. Se convierte en un modo de ver el mundo desde la perspectiva-hombre o bien desde la perspectiva-mujer, que no son pariguales ni absolutamente equivalentes entre sí; cada contexto social produce diferenciación en la cualidad, en los atributos y en el valor de los diferentes grupos, a través de procesos culturales complejos sutilmente infiltrados. Mediante el género se interioriza la asimetría, la subordinación y la desigualdad. La naturalidad de las diferencias hombre-mujer oculta aspectos socio-culturales y políticos de primer orden, lo que exige un proceso de crítica cultural aplicado a nosotros mismos, “es también un estudio de las condición de la producción del saber y un precioso instrumento en la formación personal y científica”⁴⁷.

b) Cultura-religión-símbolo

La mujer es protagonista y sujeto de su propia cultura. A través de sus comportamientos, valores y vivencias construye estrategias paralelas a los modelos conductuales exigidos por el sistema patriarcal; la heterodoxia y heteropraxis pueden constituir un modo de crear un *hinterland* femenino que le permite reivindicar su identidad⁴⁸. Como señala J. L. ARANGUREN en el prólogo a la versión castellana de la obra de W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, la religión personal es una experiencia susceptible de estudio científico, pero no teológico. El *Homo religiosus*, la *mulier religiosa*, en un sentido amplio, acoge a todo el que toma *en serio* el mundo y la vida. Por tanto, también, el punto de partida del estudio ha de ser el de la realidad de lo *unseen*⁴⁹.

⁴⁶ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2011), *Antropología del género*, Madrid, Editorial Síntesis, p. 39.

⁴⁷ BUSONI, Mila (2007), “Género y Antropología”, en *Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica*, pp. 257 y 261.

⁴⁸ El estudio antropológico de la religión está atravesado por las dificultades inherentes a la definición de un campo de contornos borrosos, y por los desafíos de carácter epistemológico. RAPPORT, Nigel (2015), “Anthropology through Levinas”, *Current anthropology: A world Journal of the Sciences of man*, 2, p. 269.

⁴⁹ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Península, p. 3.

En ciertos aspectos de las transformaciones que re-construyeron la cosmovisión de los cristianos nuevos, se percibe una inversión de géneros en la transmisión de las creencias⁵⁰, ya que son las mujeres las que promueven la reproducción de valores y prácticas religiosas, que en circunstancias de libertad estaban a cargo de los hombres⁵¹. Comprendemos mejor el comportamiento religioso si tratamos las formas rituales, al igual que las formas lingüísticas, como transmisores de cultura que se engendran en las relaciones sociales y que, a través de un proceso selectivo, ejercen un influjo sobre la conducta social⁵².

Los valores tienen un carácter vectorial, son dinámicos, operan en el tiempo, y no solo transforman al sujeto sino que cambian la imagen de la realidad que con ellos creamos⁵³. La religión es un instrumento que requiere un “escrúpulo consciente” y reflexivo del antropólogo, analizando los contextos culturales y los momentos ciertos donde se dan las expresiones religiosas, sin presunciones rígidas, porque no se trata de una espejismo sino de una realidad humana vívida⁵⁴. La religión, en tanto se ocupa de los destinos personales y nos mantiene en contacto con las realidades más absolutas de las que podemos tener idea, juega un papel eterno en la historia humana⁵⁵.

El rasgo específico de la religión consiste en su naturaleza refractaria a la razón, en ser algo distinto de ella –ni racional ni irracional, simplemente no racional– y en las creencias generadas y compartidas. La diferencia entre el lenguaje ordinario y el del creyente no estriba en el significado, sino en lo que hacen con las palabras y

⁵⁰ DEVER, William G. (2015), “Israelite women as ‘ritual experts’: orthodoxy or orthopraxis?”, en *Celebrate Her For the Fruit of Her Hands. Essays in Honor of Carol L. Meyers*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, pp. 187-203.

⁵¹ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la Historia*, 12, p. 87.

⁵² DOUGLAS, Mary (1978), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Universidad, p. 41.

⁵³ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), “Realidad de los valores en la cultura”, en *Introducción a la Antropología Social y Cultural: teoría, método y práctica*, p. 467.

⁵⁴ COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique (2007), “Religión y creencia. Cultura de los fundamentos y ultimidades existenciales”, en *Introducción a la Antropología social y cultural: teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, pp. 429-458.

⁵⁵ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, p. 94.

en las consecuencias teóricas y prácticas que extraen de ellas⁵⁶. Acaso sea como la música, que no tiene palabras y excluye el diccionario. Los hombres hablan infinidad de lenguas ininteligibles, pero son traducibles porque poseen un vocabulario que remite a una experiencia universal “aunque diferentemente recortada por cada una”⁵⁷.

El neowittgensteiniano P. WINCH aborda un apasionante debate sobre la racionalidad y las dificultades que afronta el antropólogo ante los sistemas religiosos, en tanto universos de producción de sentido, cuyas principales aproximaciones son simbolistas, contextuales e intelectualistas. Acaso la sustancia vital de una teoría de la cultura es de naturaleza religiosa en el sentido clásico, o sea, “en el análisis definitivo, es lo teológico y lo metafísico lo que configura la trágica complicación de los hechos”⁵⁸.

c) Narratividad y semantividad

La judeoconversa padece una doble marginación, por su género y su cultura – cuando no una tercera por su condición social y una postrera por su *status* familiar, que se acuna en el mundo de las viudas–, compareciendo ante el Inquisidor, que representa el discurso de poder androcéntrico y etnocéntrico por excelencia, en la que ellas son vulnerables y vulneradas. En una dicotomía categorial, la/s mujer/es, cuyas manifestaciones son reproducidas a menudo en estilo directo, no siempre habla/n de la *nuda veritas*, sino que emplea/n máscaras y fingimientos que hay que interpretar y desentrañar. Se trata a menudo de narraciones conversacionales, en que se combina la voz etnográfica, la voz reflexiva y la voz intrínsecamente femenina⁵⁹.

⁵⁶ RAPPORT, Nigel (2015), “Anthropology Through Levinas”, *Current Anthropology: A world Journal of the Sciences of Man*, 2, p. 260.

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude (1994), *Mirar, Escuchar, Leer*, Madrid, Siruela, pp. 65-66.

⁵⁸ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 45.

⁵⁹ BEHAR, Ruth (2007), “La presencia del pasado en un pueblo español: autocríticas y reflexiones”, en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, p. 258.

La fuerza de estas mujeres reside en sus experiencias verbalizadas que reconstruyen aspectos significativos y fragmentados de su personalidad; en las palabras que otros dicen de ellas, en sus delaciones, a veces inconsistentes, auspiciadas en dichos que otros dijeron u oyeron (“ha oydo dezir”), tiznadas de memoria y desmemoria (“los nombres de las quales no le acuerda”). Su sustantividad dimana, en síntesis, de su verdad. Su valor etnográfico no reside tanto en la exhaustividad biográfica de lo relatado, ni en la precisión de los detalles, como en la densidad humana y –“toutefois la peur est ambiguë. Inhérente à notre nature, elle est un rempant essentiel, une garantie contre les périls, un réflexe indispensable permettant à l’organisme d’échapper provisoirement à la mort”⁶⁰– su tamizada impronta de autenticidad⁶¹.

* * *

De este modo cobra sentido la arquitectura de la Tesis, cuya disposición capitular ha sido compleja y ha ido evolucionando al compás de las vivencias y miradas que manaban de los propios textos, intentando establecer un equilibrio entre la vida que brota de las biografías, difícilmente categorizable y aprehensible por su ductilidad y singularidad, y el objetivo de hacer inteligible su narratividad discursiva, ya que se trata de un estudio científico sometido al escrutinio de los parámetros propios de la disciplina. Opera como un políptico compuesto de cinco tablas que, al igual que la vida no está dispuesta en orden para ser estudiada, deberían contemplar dichos lienzos en sincronía o, como se expresa el lenguaje mitopoiético, desenvolviéndose en hiperanillos, helicoidalmente y en simultaneidad. Obviamente, para imprimir la racionalidad académica se proponen en una *consecutio* de sentido.

Las conversas se relacionan con el mundo a través de su específica individualidad, pero el mundo las plasma desde la perspectiva de sus relaciones. Dos personas nunca serán iguales aunque tengan un mismo contexto y se

⁶⁰ DELUMEAU, Jean (1991), “Une histoire de la peur”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 8, p. 38.

⁶¹ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), “Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, p. 292.

encuentren en análoga situación. A veces se trata de reconstruir episodios, a modo de teselas musivarias, “identificar incluso la especificidad irrepetible, pero también su parte constante, los modos repetidos o las diferencias medibles”, las retículas relacionales, es un modo de describir los contextos de forma diferenciadoras⁶².

Siguiendo el pensamiento de M. DE CERTEAU, por un lado la mujer conversa es un *micro locus* que debe entender en su red interrelacional pero, por otro lado, no existe una mujer abstracta –sucede como el amor, en que hay tantas definiciones como personas que aman y son amadas– sino mujeres en singular o singulares. No en vano, un grupo marginal puede convertirse en una mayoría silenciosa. Es la Historia de la sensibilidad de unos seres que pierden su anonimato y cobran cuerpo en ese piélago inmenso y proceloso de la naturaleza humana, siempre contradictoria, donde la epopeya, a veces con demasiada frecuencia, confraterniza con la ruin mezquindad.

Analizo especialmente, aunque no solo, los poliédricos procesos inquisitoriales, donde estas mujeres, otrora judías o descendientes del linaje mosaico, eran custodias de la fe en el ámbito doméstico, por lo que son objetivo dilecto del Santo Oficio. Esta es una de las razones –mantenerse en el ámbito de la sospecha– por las que las neoconversas son procesadas. En evitación de una excesiva dispersión, pues de otro modo sería inabarcable, y aunque no he desistido invocarlos en casos ilustrativos, me ciño a las judeoconversas que habitan en el reino de Aragón, cuyas carencias historiográficas son mayores que las existentes en Castilla, aun cuando soy consciente de que existen claras bioconcordancias. De hecho, los procesos no muestran una total uniformidad, de ahí que haya puesto énfasis en la plasmación de sus diferendos a partir de conversaciones, comentarios y acciones que no responden a un canon único o a un círculo concreto de personas. Estas historias enraízan en su idiosincrasia, revelando detalles o prácticas singulares.

Como punto de partida, y casi con minuciosidad de orfebre, he reconstruido a través del trabajo de campo archivístico los procesos inquisitoriales conservados,

⁶² BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscripts*, 11, p. 26.

dispersos en distintas localidades europeas, y mediante la compulsa de los autos de fe existentes, la nómina de personas procesadas en este período fundacional (1484-92), cuyo resultado se plasma en los apéndices que apporto al final de la Tesis –a partir de las cuales he tabulado las cuantificaciones que se plasman en el capítulo referido a *Discursos de poder: El “Santo Oficio”*–, donde consta su filiación, procedencia, fecha de incoación del proceso, profesión y sentencia, si la hubiere.

Con ese fin he consultado los siguientes depósitos documentales: Archivo Histórico Provincial de Zaragoza; Archivo del Seminario Conciliar de Zaragoza; Archivo Histórico Nacional de Madrid; Archivo del Reino de Valencia, Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona; Archives Nationales de Paris & British Museum of London. Cuando arrojan alguna luz, se han complementado las fuentes procesales con documentación de naturaleza notarial, municipal, regia y eclesiástica.

Así, se han identificado en el tribunal de Zaragoza, para el período 1484-92, un total aproximado de quinientas personas, mientras que en la sede de Teruel, que opera solo en el cuatrienio 1484-87, se ha decantado una cifra cercana a las ochenta personas. Dado que no era posible abordar todas las procesadas, escogí un perfil específico dotado de una triple marginalidad en su condición de mujer, judeoconversa y viuda, es decir, el 4% del total, analizando dentro de ese universo los procesos conservados y las nóminas de los bienes incautados.

Así, no es acertado hablar de la categoría “aséptica” de *judeoconversa*, sino de judeoconversas como personas, con sus peculiaridades y biografías, para entrañarse en su individualidad. De ahí que una parte esencial de mis reflexiones se apoye en los perfiles de aproximadamente veinticuatro viudas conversas, con unas visicitudes y experiencias de vida disímiles, a la vez que compartidas. Ello no es óbice para que extraiga testimonios de otras mujeres cuando sus palabras sean esclarecedoras.

Es un hecho empírico en los trabajos de campo que cuando recogen una elevada cantidad de testimonios sobre un tema específico, en torno a la vigésima entrevista la información comienza a reiterarse⁶³. Además, la trascendencia del Santo Oficio, no puede medirse por el número de procesadas, que solo constituyen la punta del *iceberg* de uno de los sistemas represivos más eficaces del Antiguo Régimen⁶⁴. Detallo a continuación las causas penales que contienen las historias de vida que constituyen la cimbra sobre la que descansa mi investigación, destacando en cada una de ellas un rasgo distintivo, que no el único, así como su locación archivística y el período de instrucción⁶⁵.

1. Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel (1484-85): *faziendo oracion a la paret sabadeando, e faziendo gestos con la cabeça*. A.H.N., Sección Inquisición, leg. 544, n. 7.
2. Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel (1484-86): *que vinian de generacion de judios*. A.H.N, Sección Inquisición, leg. 540, n. 13.
3. Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruillas, vecina de Zaragoza (1485-86): *aquellos abraçava e bessava*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 4, n. 6.
4. Aldonza de Ali, viuda Luis Gracián, vecina de Teruel (1485-86): *se congregaban los sabados todas juntas*. A.H.N., Sección Inquisición, leg. 534, n. 18.
5. Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón (1486-87): *stando enferma, ya confessada e comulgada, se fizo fazer hamin en la juderia*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, 1486, leg. 6, n. 9.
6. María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón (1486-87): *quando soterraban el cuerpo, pensava que alla yba el anima y el cuerpo*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, 1486, leg. 6, n. 8.
7. Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, vecina de Zaragoza (1486): *todo era vanagloria e favlillas de muxeres*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 7, n. 1.
8. Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza (1486-92): *estreno a las criaturas desta deposante*. A.N.F., *Fons Anciens*, Secc. *espagnol*, ms. 74.
9. Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza (1486): *estando donzellas, dayunavan el dayuno de Quipur*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 7, n. 6.
10. Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca (1487-88): *tenia intrinsica amistat con el dicho fraile*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 8, n. 10.

⁶³ RAMOS PALOMO, María Dolores (1992), "La importancia de lo cualitativo en la historia. Fuentes orales y vida cotidiana", en *La voz del silencio*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, p. 144.

⁶⁴ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1990), "Historia de las mentalidades e Inquisición", *Chronica Nova*, 18, p. 187.

⁶⁵ A lo largo del estudio se hará constar el número de documento, la encausada y la foliación.

11. Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro (1487-88): *a la noche se desdayunaron con carne, a modo judayco*. A.H.Prov.Z., Secc. Inquisición, leg. 8, n. 12.
12. Violante Ram, viuda de Jaime de Altabás, calcetero, vecina de Zaragoza (1488-89): *aquello que ella havia atorgado que no havia seydo verdat, sino que se vio turbada*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 9, n. 2.
13. Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza (1488): *muchas vezes ha vendezido a sus nietos*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 9, n. 6.
14. Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca (1488-90): *no me parecía, por mi bruteza e innorancia, ser pecado*. A.H.S.C., Sección Inquisición, leg. 12.
15. María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca (1488-95): *¿No aveys verguença, oy sabado, de demandar dineros?* A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 13, n. 3.
16. Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud (1488-92): *la ley de los jodios era buena, pero que mejor era la ley de los christianos*. A.N.F., Fons Anciens, Secc. espagnol, 77.
17. Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro (1489): *concitada diabolicamente, y con mi poco saber y fragilidad*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 11, n. 1.
18. Violante de Castro, viuda de Antón de Castro, vecina de Alagón (1489-92): *si tenia recaudo para lo amortajar*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 11, n. 3.
19. Leonor Álvarez, viuda de Esperandeo Ram, vecina de Calatayud (1489): *en todos los dias dentre semana hilaban, pero no en dia de sabado*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 10, n. 6.
20. Gracia Benedit, viuda de Juan de Sant Jorge, habitante en Calatayud (1489): *desde que su nieta fue mortaxada, derramo toda el augua questava en huna tenaxa*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 14, n. 2.
21. Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca (1489): *medecinas para enprenyar*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 12, n. 3.
22. Isabel de Santángel, viuda de Ximeno Cabrillas, vecina de Tarazona (1490-95): *el buen judio se salvava en su ley, el buen moro en la suya y el buen christiano en la suya*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 13 n. 4.
23. Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena (1490-91): *los affalagava porque se tornassen christianos*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 13, n. 10a.
24. Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena (1490-91): *dandole a entender que no seria pobre ayunando aquel ayuno*. A.H.Prov.Z., Sección Inquisición, leg. 13, n. 10b.

Aunque los procesos han sido transcritos en su totalidad, no me ha sido posible incluirlos en la Tesis, a pesar de haber invertido más de dos años en esta empresa, por motivos de extensión. De todo modos, las he invitado a hablar a través de sus propias dicciones en estilo directo, atendiendo a la invocación de E. E. EVANS-PRITCHARD quien, refiriéndose a los registros de las tradiciones orales, defiende que “sean registradas en forma de textos que permitan a las fuentes hablar por sí mismas, en su propio idioma, y sin selección e interpretación de parte del etnógrafo, actuando lo mismo que un espectador que entiende realmente un lenguaje y su estructura”⁶⁶. Máxime, cuando en palabras del prestigioso filósofo judío G. STEINER, “nuestra verdadera patria ha sido siempre, es y será siempre un texto”⁶⁷.

Muchas de estas personas son prisioneras de su pasado –como si la vida retrocediese y se anclase en el ayer– o, en otras palabras, su vulnerabilidad radica en ese tiempo pretérito de su vida ya vivida, donde nada pueden hacer por reconducirlo, pues se les juzga en muchas ocasiones por lo que fueron, no por lo que son o desearían o hubieran anhelado ser. Se trata de redimir del olvido la invisibilidad de las minorías, su marginación y alteridad⁶⁸.

Ha sido todo un reto auscultar, siquiera, las vivencias de estas mujeres en primera persona y en femenino singular, atravesar el umbral de su otredad para intentar compartir y comprender. No se trata tanto de añadir mujeres a una historia construida patriarcalmente sino de reconstruir mediante su hermenéutica los discursos. En otras palabras, partir del análisis de experiencias históricas de mujeres con señas de identidad propias, obtener un punto de partida para una Historia diferente.

⁶⁶ EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), “Antropología e Historia”, en *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, p. 60.

⁶⁷ STEINER, George (2011), *Los logócratas*, Barcelona, Debolsillo, p. 69.

⁶⁸ CUADRADA MAJÓ, Coral (2003), “Pobresa, marginació i sexe a l’Edat Mitjana”, en *La historia dels altres. Exclusió social i marginació a les comarques tarragonines (segles XIII-XX)*, Tarragona, Publicacions del Cercle d’Estudis Històrics i Socials Guillem Oliver, pp. 21-41.

Son sumamente enriquecedoras las evidencias de los sentimientos y traumas personales que produjo la conversión a través de las emociones, la gestualidad o la historia *encarnada* y el giro afectivo⁶⁹. También abordo las relaciones intragrupalas asumiendo que, como en todo microcosmos social, entre los conversos existieron relaciones de violencia y conflictividad, del mismo modo que sucede transversalmente entre las propias mujeres en sus círculos de feminidad. Pero también las relaciones de cooperación, solidaridad y corporativismo que se fraguaron en su interior, cuando no intimidad.

La variedad, diversidad y ambivalencia de las conversas requiere examinar cada caso individualmente, determinando las circunstancias, grados y sinceridad de cada persona, puesto que fueron sometidas a un proceso uniformizador por los poderes cristianos, como sucede con la mirada ignorante, que ante la diversidad tiende a diluir diferencias y grados⁷⁰.

Si bien en la Corona de Castilla la sociedad cristiana se escindió a partir de las persecuciones de 1391 en dos categorías asimétricas: los *cristianos viejos* o “lindos” y los judíos cristianizados, unos *`anusim* (“forzados”) y otros *mesummadim* “por propia voluntad” —apóstatas a ojos de la comunidad judía—, a los que desde el recelo y la sospecha se les motejaba de *cristianos nuevos*, en el reino de Aragón esta realidad trasciende y adquiere una dimensión sociológica “perturbadora” a consecuencia de la Disputa de Tortosa, ya que las persecuciones finiseculares habían erradicado gran parte de las aljamas del principado de Cataluña y de los reinos de Valencia y Mallorca.

La generación que analizo descende de las personas que vivieron aquellos hechos y presentan peculiaridades respecto a los conversos originarios —en puridad los auténticos neófitos en sentido riguroso— o a los nacidos al calor de la expulsión, es decir, nos situamos en un segundo estadio generacional. Son hijas o

⁶⁹ FERNÁNDEZ, Pura (2016), “La mujer debe ser sin hechos, y sin biografía’... en torno a la historia biográfica femenina contemporánea”, en “¿Y ahora qué?” *Nuevos usos del género biográfico*, Barcelona, Icaria Editorial, p. 86.

⁷⁰ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, en *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden, Brill, pp. 48-49.

nietas de cristianos, o bien se convirtieron de muy niñas. Apenas nada saben del judaísmo o sus ritos, que permanecen en una nebulosa de usos y costumbres alojados en el inconsciente simbólico y colectivo.

No abordo el período comprendido desde el decreto de Expulsión de los judíos de los territorios hispánicos peninsulares (1492) hasta la muerte de Fernando el Católico —en Castilla coincide con la muerte de Isabel I (1506-7)—, pues se abre un abismo irreversible entre los cristianos *nuevos* y los *novísimos*⁷¹, a cuyo desgarró, en mi opinión, no se ha prestado la atención que merece, y que debería ser objeto de un estudio específico.

La Inquisición impuso precaución y cautela, aprendiendo a recitar oraciones cristianas, colocando oratorios en sus casas o asistiendo con poca asiduidad, bien es cierto, a la impartición sacramental o a las celebraciones eucarísticas, disonantes en su psiquismo, y amparándose en el secreto de sus hogares para mantener sus creencias soterradas y ancestrales.

En ocasiones transitamos ante un judaísmo antropológico, más relacionado con la emotividad y la sociabilidad. Tal es la extrema dificultad que acarrea modificar las costumbres cotidianas, en especial en el ámbito creencial, que impregna las manifestaciones vitales, pues el judaísmo emulsiona su identidad, es substancia, no accidente⁷². Sin pretenderlo acaso, la Inquisición puso freno a un proceso paulatino y silencioso de asimilación que ya estaba en marcha, al espolear las sospechas sobre todo cristiano que tuviese sangre judía, con independencia de sus códigos éticos.

* * *

Last but not least, quiero manifestar mi reconocimiento a todas las personas que han apoyado y alentado esta Tesis. Si somos hijos intelectuales —y

⁷¹ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), “El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, p. 58.

⁷² REPRESA RODRÍGUEZ, Amando (1987), “Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos”, en *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional “Los Judíos en la Historia de España”*, Ciudad Real, pp. 33-40.

emocionales– de nuestras lecturas, deberían constar aquí todos aquellos que me han permitido alzarme sobre sus hombros –en ocasiones solo he logrado encaramarme– y, cuando menos, enriquecerme con sus escrituras.

Quiero destacar a mi Directora de Tesis, la doctora Beatriz MONCÓ, por su guía y orientación cercana, honesta y generosa, así como por su sabiduría, consejos y estímulo, amén de, como saben muy bien de su importancia las judeoconversas que discurren por estas páginas, su espíritu de acogida, ya que he experimentado durante estos años la “ética del cuidado de las mujeres”. No sé si fue fruto de la sincronidad, que formulara JUNG, o porque en ese tramo de mi vida debíamos confluir, pero internet fue el cauce tecnológico de la invisible serendipia, al teclear en un afamado buscador, “oráculo de Delfos contemporáneo”, las palabras clave “Historia” y “Antropología”, descubriendo que tenía ante mí a una antropóloga humanista que también interrogaba y se interrogaba en interlocución íntima con los textos del pasado haciéndoles cobrar vida. En buena medida, la lectura de aquel artículo acunó uno de los primeros impulsos que me decidieron a realizar esta investigación⁷³.

Tampoco quiero olvidar a mi familia, y en especial a mi hija Julia, que pese a contar ¡doce años!, ha tenido la osadía/valentía de leer parte de algunos capítulos de este trabajo –recuerdo las entrañables veladas estivales que mantuve compartiendo sus apreciaciones– y que me ha aportado, desde su perspectiva, la riqueza de una mirada limpia, distinta, sorprendente, sensitiva e inteligente.

He de expresar, por último, que la presente Tesis se ha beneficiado de las ayudas que promueve la Memorial Foundation for Jewish Culture de New York para los proyectos doctorales. Ha constituido un honor haber sido seleccionado en una convocatoria internacional cuyas dotaciones recaen sobre estudiosos de las más prestigiosas universidades europeas, estadounidenses e israelíes.

⁷³ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2000), “Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar”, *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 159-176.

No concluiré sin antes invocar al sabio autor del *Eclesiastés*, quien advertía a su discípulo, taimado y sapiente: “no busques, hijo mío, más de esto, que el componer libros es cosa sin fin y el demasiado estudio fatiga al hombre”⁷⁴. Es todavía más cierto –añadiría– si los confines son humanos y el punto de partida es esencialmente fraterno.

De ahí que permanezca en el autor de esta Tesis una sensación de *incomplētus*, en cuyo horizonte se han abierto más incertidumbres, interrogantes e incógnitas que respuestas, pues el ser humano antes que *homo sapiens* es *homo quaerens*⁷⁵. Quizás porque la escritura es un lugar de seducción, y para que esta sea efectiva debe haber un remanso de elipsis y veladuras, no pura presencia. A la postre, y cuando menos, confío que quien lea estas páginas se sienta, de algún modo, interpelado, e invitado a encontrar en el *Otro* una parte de *Sí Mismo*.

⁷⁴ Eclesiastés, 12:12.

⁷⁵ SÁNCHEZ Costa, Enrique (2016), “Las creaciones textuales y la presencia de Dios en George Steiner”, *Comunicación y Hombre*, 12, p. 262.

I.

PARÁMETROS TEÓRICOS:

ANTROPOLOGIZACIÓN DE LA HISTORIA E HISTORICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA

“Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos,
gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre,
non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis,
sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea”

Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4.

1. EPISTEMOLOGÍA Y TRANSDISCIPLINARIEDAD

Ninguna disciplina puede atribuirse la arrogancia de sentirse por encima de las demás. Es el momento de ampliar horizontes y enriquecerse mutuamente abriendo un debate en discursividad, máxime ante el “desdibujamiento de géneros”, donde la *Postmodernidad* ha incorporado nuevas preocupaciones, aspiraciones e incertidumbres metodológicas⁷⁶. Por ende, Antropología, Sociología, Historia y Filosofía se alimentan de una tradición reflexiva que gira en torno al ser humano, a la naturaleza que le es inherente, y a la manera en que socialmente debe desenvolverse esa humanidad⁷⁷. Lo significativamente antropológico es la investigación de lo humano –“Homo sum, humani nihil a me

⁷⁶ TEC LÓPEZ, René Abel (2011), “Carta a Geertz: Reflexión sobre la posmodernidad y sus vías de exploración”, *Revista de Antropología Experimental*, 11, pp. 218-219.

⁷⁷ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2011), *Antropología del Género*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 21-22.

alienum puto” (Publio TERENCIO AFRICANO)—, desde una perspectiva en clave empírica y experiencial humanística.

Parte de las dificultades atravesadas por las Ciencias Sociales responden a lo que P. BOURDIEU denomina *efecto Gerschenkron*, léase, a que su surgimiento posterior a las Ciencias de la Naturaleza les induce, de manera consciente o inconsciente, a emular los modelos de las Ciencias, supuestamente más avanzadas —se percibe con nitidez en Psicología básica, en crisis continua en busca de una identidad nunca alcanzada, y que se remite a su dilema: Ciencias Sociales vs. Ciencias Naturales⁷⁸—, para alcanzar el *canon* de científicidad⁷⁹. Asimismo, el debate contemporáneo sobre el *status* epistemológico de las Ciencias Sociales parte del hecho perturbador de su exponencial pluralización, lo que multiplica los marcos explicativos⁸⁰.

K. R. POPPER, al calificar a la Historia como una ciencia —que en su crítica al historicismo entiende que mantener un punto de vista acrítico es un camino fatal que conduce al desengaño—, muestra que el conocimiento científico no es tanto una constante como un accidente. Por ello, una actitud científica, lejos de buscar permanentes verificaciones a sus propias teorías, mantiene una actitud crítica constante que asume la fragilidad y contingencia de sus descubrimientos⁸¹. En este sentido, subraya que el conocimiento científico es, aun cuando perfectamente podría *no ser*⁸².

⁷⁸ POZO, Juan Ignacio (2006), “En el principio era el Método: las psicologías dogmáticas, la metodología en crisis, o viceversa”, *Anuario de Psicología*, 37/1-2, pp. 82-83.

⁷⁹ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel (2004), “Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Bourdieu”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 17, p. 171.

⁸⁰ GIMÉNEZ, Gilberto (2004), “Pluralidad y unidad de las ciencias sociales”, *Estudios Sociológicos*, 22, pp. 267-282.

⁸¹ Lo que también es aplicable a las Ciencias “exactas”, si asumimos el concepto sintáctico de *incompletitud*, pues a partir de un conjunto inconsistente de axiomas todo es demostrable. Un *corpus* de axiomas será *completo* si para todo enunciado se cumple que este o su negación, o al menos uno de ambos, es demostrable. PIÑEIRO, Gustavo Ernesto (2012), *Los teoremas de incompletitud. Gödel, la intuición tiene su lógica*, Barcelona, National Geographic, p. 107.

⁸² SILVA, Maximiliano (2010), “El sin sentido de la historia. Termitas de la Ciencia en la barca de las ideas por Karl Popper”, *SudHistoria: Revista Digital en Estudios desde el Sur*, 1/1, pp. 154-155.

Al abordar la demarcación común de ciencia y metafísica –presupuesto clave en el desarrollo de la propia ciencia, como lo evidencian algunos casos de la historia del pensamiento señalados por el historiador de la Ciencia ruso A. KOYRÉ, así como su concepto de contingencia y despojo de cualidades, elementos referenciales del pensamiento moderno⁸³– considera que la clave es la falibilidad y no la verificabilidad⁸⁴.

Las Ciencias Naturales, según este mismo autor, se centran en la elaboración de *leyes generales*, con las cuales, por medio de su confirmación o refutación, se desarrollan hipótesis específicas y predicciones mediante un razonamiento deductivo⁸⁵. Las Ciencias Históricas, sin embargo, se interesan por los acontecimientos particulares únicos e irrepetibles, y no por las *leyes generales*, ya que no puede haber *leyes históricas*⁸⁶.

El término paradigma denota una constelación particular de ideas, técnicas, creencias y valores que sirven para definir la cultura de una disciplina, mientras que en un sentido más restringido nos referimos a la “matriz disciplinar”⁸⁷. En las Ciencias Sociales no hay actualmente paradigmas claros e inequívocos que susciten el consenso, sino múltiples y en competencia entre sí, de modo que se puede optar por la interdisciplinariedad –aportando cada una de ellas sus propios esquemas conceptuales en el plano de la teoría o de la investigación empírica– o la transdisciplinariedad, que implica que el contacto y la cooperación entre las

⁸³ MARTÍNEZ ÁLVAREZ, Hugo (2012), “Lo contingente del sujeto”, *Perspectivas en Psicología*, 9/3, pp. 121-122.

⁸⁴ GIRALDO, Héctor F. (2011), “Ciencia y metafísica en la filosofía de Karl R. Popper”, *Disertaciones*, 2, p. 78.

⁸⁵ La epistemología antropológica –proclive a hacer extraño lo que es familiar y familiarizarnos con lo extraño– ha coadyuvado a abrir nuevos discursos en la Science and Technology Studies. DE LAET, Marianne (2012), “Anthropology as Social Epistemology?”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26/3-4, pp. 419-433.

⁸⁶ SILVA, Maximiliano (2010), “El sin sentido de la historia. Termitas de la Ciencia en la barca de las ideas por Karl Popper”, pp. 155-156.

⁸⁷ PASAMAR ALZURIA, Gonzalo Vicente (2002), “El concepto de paradigma y su importancia en historia de la historiografía”, en *La situación de la Historia: Ensayos de Historiografía*, La Laguna, Universidad de La Laguna, Servicio de Publicaciones, pp. 133-156.

diversas disciplinas culmina cuando estas adoptan un mismo método de investigación o genéricamente el mismo paradigma⁸⁸.

El propio concepto de *disciplina* configura una unidad de análisis problemático, por la indefinición de sus fronteras y su estructura epistémica, donde tendrían cabida múltiples definiciones y criterios multifactoriales que integran la comunidad científica, la red intercomunicacional, la tradición historiográfica, la metodología⁸⁹, la estructura conceptual, etc.

Los límites externos de los “territorios intelectuales” están más delimitados en el caso de “comunidades disciplinares convergentes”⁹⁰, que forman “redes tupidas” y cohesionadas por unos criterios comunes y por la conciencia de pertenencia a una tradición exclusiva. Sin embargo, las fronteras interdisciplinares son más fluidas y difusas cuando las “tribus” y “clanes” académicos carecen de ese sentido de cohesión y de una identidad compartida⁹¹. Quizás deberíamos no perdernos tanto en el denso bosque de *Academo* y cultivar más la feraz viña de *Clío*, sin ser *Ícaros* perdidos en las anfractuosidades del academicismo.

Urge la necesidad de que el *homo academicus*, frente a la reivindicación de un territorio propio de cada disciplina –donde late la aspiración del científico por mantener un determinado “prestigio social”–, realice “una reflexión crítica más allá de las disciplinas sobre los distintos usos o sentidos de los principales conceptos a los que recurrimos en nuestras investigaciones”, pues una consecuencia de esta situación es un empobrecimiento de la calidad de las

⁸⁸ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel (2004), “Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Bourdieu”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 17, p. 174.

⁸⁹ “Las técnicas de investigación más que ser el terreno de la diferencia entre la Antropología y, por ejemplo, la Sociología o la Historia, es un lugar de coincidencia, que su trasiego, más que una excepción, ha sido moneda corriente a lo largo de sus respectivos devenires históricos”. JOCILES RUBIO, María Isabel (1999), “Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”, *Gazeta de Antropología*, 15, artículo 01 Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/7524> [Consultado: 29/08/2015].

⁹⁰ Nada permite distinguir lo que sería un método consustancial a la Historia, la Sociología, la Antropología o la Geografía como disciplinas autónomas. BOSA, Bastien (2011), “Las paradojas de la interdisciplinariedad: Annales, entre la Historia y las Ciencias Sociales”, *Historia Crítica*, 45, pp. 160-183.

⁹¹ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel (2004), “Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Bourdieu”, p. 173.

investigaciones⁹². Solo sustrayéndonos del entramado de intereses políticos y de los complejos académicos –que disponen los flujos de financiación para la investigación, incluyendo a los afines y excluyendo a los que no lo son– se podrían evitar los efectos a veces restrictivos de la dominación⁹³ y la consiguiente lucha por el predominio institucional, intentando transformar otras ciencias próximas en meras “ciencias auxiliares”⁹⁴.

El invocado P. BOURDIEU aboga por la eliminación de las fronteras interdisciplinares, de modo específico entre Sociología y Etnología, añadiendo que la Historia complementa una Sociología plenamente realizada, al englobar una historia de las estructuras en un proceso siempre dinámico⁹⁵. Todo modo o categorización es ambigua e incierta, sin límites claros y precisos, lo que permite su flexión y adaptación; es un conjunto que nos permite descripciones y lecturas con función heurística, transformándolas en lenguaje y textualidad. Los hechos recopilados se presentan, desde esta óptica modal, en modo indicativo o social y en modo subjuntivo-interpretativo o cultural. Ambos son incompletos pero complementarios, pues la Antropología cultural es una “disciplina del espíritu”⁹⁶.

B. BASTIEN, a partir del examen del *corpus* contenido en la revista *Annales*, realiza una reflexión general sobre la epistemología compartida de las Ciencias Sociales, criticando las fronteras disciplinares, pues argumenta que nada permite distinguir, en principio o en la práctica, lo que sería un territorio o un método consustancial a la Historia, la Sociología, la Antropología o la Geografía como disciplinas autónomas⁹⁷. Los redactores de *Annales*, cuyo consejo de redacción se

⁹² BOSA, Bastien (2010), “¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46/2, p. 507.

⁹³ BOURDIEU, Pierre (2000), *Cuestiones de Sociología*, Madrid, Istmo, pp. 28-29.

⁹⁴ GOBERNA FALQUE, Juan Ramón (2002), “Fernand Braudel y las Ciencias Sociales”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 49, pp. 211-248.

⁹⁵ BOURDIEU, Pierre (2004), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, p. 51.

⁹⁶ LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2010), *Antropología integral. Ensayos teóricos*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, p. 63.

⁹⁷ La epistemología de la Historia esta relacionada estrechamente con las Ciencias Sociales. GIBERT GALASSI, Jorge (2007), “Epistemología, Ciencias Sociales e Historia”, *Historia y Geografía*, 20, pp. 21-51.

caracteriza por un compromiso disciplinar muy sólido con la Historia, hicieron poco para poner en entredicho las divisiones disciplinares⁹⁸.

Historia y Antropología convergen en el objeto de su estudio de lo intrínsecamente humano. Como ya señalara C. LÉVI-STRAUSS, la diferencia fundamental entre ambas no es su objeto –la vida social– ni su propósito –una mejor comprensión del hombre–, ni siquiera su metodología, sino la elección de perspectivas complementarias: “la Historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la Etnología en relación con las condiciones inconscientes”⁹⁹.

Entre los antropólogos que declaran la unión *de facto* entre disciplinas se encuentra J. COMAROFF¹⁰⁰, cuyo trabajo interesa tanto a las comunidades académicas de la Sociología como a las Ciencias Políticas y la Jurisprudencia, quien demuestra el potencial del conocimiento antropológico cuando aborda las grandes problemáticas del ser humano¹⁰¹. Los trabajos del equipo de antropólogos y etnógrafos del *Grupo de Melbourne*, y especialmente G. DENING¹⁰², han dado como resultado distintas variantes de Antropología “historizada” o de Historia “antropologizada”, es decir, una “unión deliberada de modos diversos de discurso”¹⁰³.

Asimismo, en su célebre conferencia, pronunciada a comienzos de los sesenta del pasado siglo en la Universidad de Manchester, E. E. EVANS-PRITCHARD defiende

⁹⁸ BOSA, Bastien (2011), “Las paradojas de la interdisciplinariedad”, *Annales, entre la Historia y las Ciencias Sociales*, 45, pp. 176-178. Disponible en <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/728/index.php?id=728> [Consultado: 16/09/2015].

⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude (1995), *Antropología Estructural*, Barcelona, Ediciones Paidós, pp. 65-66.

¹⁰⁰ DÍAZ MARCILLA, Francisco José (2013), *Hacia un nuevo modelo de interpretación histórica: las aportaciones de las ciencias sociales al estudio y comprensión de la historia*, Tesis doctoral dirigida por María Antonia Carmona Ruiz & Pilar Gil Tébar, Universidad de Sevilla, pp. 68-78.

¹⁰¹ ANGOSTO FERRÁNDEZ, Luis Fernando (2012), “La ciencia omnívora: Antropología, capitalismo y Estados contemporáneos según Jean y John Comaroff”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 7/3, pp. 271-294.

¹⁰² DENING, Greg (2004), *Beach crossings: voyaging across Times, Cultures and self*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

¹⁰³ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G22_19Alfredo_Martinez_Sanchez.html [Consultado: 03.04.2015].

que el futuro de ambas Ciencias debería entrelazarse si quieren seguir existiendo y progresando, al punto de afirmar “si damos la espalda a la Historia, la damos también a los constructores de nuestra ciencia, los principios o tendencias del desarrollo de la evolución social, lo cual solo puede lograrse utilizando los hechos históricos”. Salvo que la Historia fuera meramente la relación de una sucesión de acontecimientos únicos y la Antropología social un conjunto de proposiciones generales¹⁰⁴.

Concluye que en sentido amplio la Antropología social y la Historia son ramas de la Ciencia Social, existiendo una estrecha relación, de modo que pueden aprender mutuamente una de otra: “¿Cuándo conseguirá la gente meter en sus cabezas que el historiador escrupuloso, lo mismo que el antropólogo, no es menos sistemático, exacto y crítico en su investigación que un químico o un biólogo, que no es en el método, sino en la naturaleza de los fenómenos que estudia donde la ciencia social difiere de la ciencia física?”¹⁰⁵.

La estrategia comparativa que caracteriza el enfoque antropológico no es exclusiva de los antropólogos, pues como escribe M. HARRIS, los historiadores como los antropólogos realizan una labor explícita o implícita de comparación, ya sea traduciendo conceptos de una lengua a otra –¿acaso la traducción no es sino una “ética en acción, fruto de la cosecha de Babel”¹⁰⁶?– teniendo en cuenta el contexto cultural, ya sea confrontando la propia sociedad con la estudiada de un modo más general¹⁰⁷. Esta convergencia metodológica, basada en estas mismas estrategias, ha sido puesta también de relieve por J. GOODY¹⁰⁸.

En realidad, y en suma, ni antropólogos ni historiadores describimos meramente sociedades que son o existieron, sino que aspiramos a analizarlas como testigos –eludiendo explicaciones voluntaristas que conducen a la anécdota

¹⁰⁴ EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), “Antropología e Historia”, en *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, pp. 56 y 71-72.

¹⁰⁵ EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), “Antropología e Historia”, pp. 76-77.

¹⁰⁶ STEINER, George (2000), *Errata*, Madrid, Siruela, p. 133.

¹⁰⁷ HARRIS, Marvin (1991), *Introducción a la Antropología General*, Madrid, Alianza Universidad, p. 24.

¹⁰⁸ GOODY, Jack (1997), “Histoire et Anthropologie. Convergences et divergences”, *Ethnologie Française*, XXVII/3, pp. 282-292.

o a la suma de algunas voluntades particulares¹⁰⁹–, transmitiendo lo que pensamos que debieren haber sido para nuestra sociedad, no para los protagonistas del pasado. Solo la Humanidad redimida, como manifiesta W. BENJAMIN, desde la perspectiva del sentido histórico y como territorio de la memoria, es capaz de afrontar plenamente su pasado, ya que en cuanto ciudadano, con su acción y su palabra, reconstruye su memoria¹¹⁰.

Más recientemente M. AUGÉ, en un diálogo mutuo entre las concepciones de la Historia y de las interrelaciones Antropología-Historia¹¹¹, entiende la primera como el estudio de las culturas –conjuntos funcionales de “rasgos” culturales¹¹²–, mientras que concibe la segunda como el estudio de la circulación y difusión de estos “rasgos” y la identificación de una situación dada en una escala de la evolución¹¹³. El llamamiento realizado por antropólogos como el italiano E. De MARTINO a situar el trabajo de campo etnográfico dentro de un rico contexto histórico, además de filosófico y psicológico, “lejos de ser una lamentable vuelta atrás al idealismo tradicional... parece prefigurar el ‘giro histórico’ de la Antropología que ha resultado ser una de las innovaciones más extraordinarias del pasado reciente de la disciplina”¹¹⁴.

Frente al *Structural-Functionalism*, que trata el pasado como un mero prólogo del presente, los antropólogos culturales americanos y los antropólogos sociales ingleses han desarrollado un interés intenso por Europa Occidental: “después de

¹⁰⁹ GIBERT GALASSI, Jorge (2006), “Epistemología, Ciencias sociales e Historia”, p. 22.

¹¹⁰ BÁRCENA ORBE, Fernando (2000), “El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender”, *Enrahonar*, 31, p. 19.

¹¹¹ “Es justo decir Antropología social inglesa –en cuanto rediscusión de las categorías sociales, que propone una forma más compleja de ver las formas de asociación de las personas–, ya que la llamada relación entre Historia y Antropología sin más, es una cosa sin sentido”. BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscripts*, 11, p. 17.

¹¹² En este ámbito son fundamentales, en cuanto a sus aportaciones sobre la familia o la cultura, la proyección de la Antropología anglosajona en las obras no solo de EVANS PITCHARD, sino también de MURRAY, PITT RIVERS, GOODY o MCFARLANE, entre otros.

¹¹³ AUGÉ, Marc (1994), *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, p. 12.

¹¹⁴ AMELANG, James S. (2009), “La viuda alegre: miedo y luto en el lamento ritual Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, p. 214.

casi un siglo de estudio de las sociedades primitivas y campesinas no occidentales, nos encontramos en el extraño trance de comprender mejor la vida social de los aborígenes australianos que la vida social y cultural de los países que han tallado la historia del mundo durante más de cinco siglos”¹¹⁵. Porque, en efecto, entendemos el resto del mundo comparándolo con una idea de nosotros mismos, frecuentemente equívoca y dispar; poner en perspectiva la vida social y cultural de Occidente antes de lograr un estudio comparado de la Humanidad de una manera significativa. Y estos estudios tienen que ser a la vez *históricos y culturales*¹¹⁶. En suma, se trataría de una *Entropología*, un estudio comparativo de la evolución de las estructuras sociales y sus producciones culturales.

El resquebrajamiento de los ideales positivistas y de los modelos científico-naturales en la Antropología ha acortado su distancia con respecto a otras Ciencias Sociales o Humanas, hasta devenir, incluso, en algunas versiones, en un dispositivo más del *magma textual*. Antropología e Historia son disciplinas que no han dejado de aproximarse o de encontrarse en los últimos años; en ocasiones, la Antropología ha sustituido el trabajo de campo por la documentación histórica, y la Historia ha entendido su labor como un descubrimiento del Otro análogo al del antropólogo¹¹⁷.

La percepción es ya expresión, lenguaje hablante y hablado, “por estar en el mundo estamos condenados al sentido; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”¹¹⁸. En su especulación filosófica invoca el término *Gestalt* (gozne) como una estructura abierta que define la esencia de la experiencia como experiencia corporal o sensible¹¹⁹.

¹¹⁵ GREENWOOD, David J. (1971), “Julio Caro Baroja: sus obras e ideas”, *Ethnica: Revista de Antropología*, 2, pp. 228-229.

¹¹⁶ GREENWOOD, David. J. (1978), “Community-Region-Government: Toward an Integration of Anthropology and History”, en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 511-531.

¹¹⁷ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 19, p. 1. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G22_19Alfredo_Martinez_Sanchez.html [Consultado: 01/02/2016].

¹¹⁸ VERANO GAMBOA, Leonardo (2008), “Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 44, p. 107.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 109-110.

La dialéctica entre cambio y permanencia en Historia, citada por M. BLOCH, esto es, el "fondo permanente" de la naturaleza humana y de la sociedad, junto a los cambios en el espíritu y la concepción del cuerpo humano, es análoga a la que en Antropología se establece entre diversidad y universalidad¹²⁰. Pues una de esencias más seductoras para el historiador de la Antropología, en palabras de J. LE GOFF, para quien la expresión *Nueva Historia* es sinónimo de una Antropología histórica, entendida como el estudio del hombre en sociedad, consiste en su aspiración a ser "una historia de las diferencias"¹²¹.

En este mismo sentido, destacados antropólogos humanistas han manifestado que "la distancia efectiva entre ambas disciplinas es más bien breve". No en vano, al consuno estudian al *Otro*, distante en el tiempo o en el espacio, siempre diferente y difícil de entender. Alteridad, diferencia y distancia, voces extrañas, discursos mentales ajenos y transfronterizos que es necesario traducir. Según el diagnóstico de C. GEERTZ, el interés recíproco entre la Historia y la Antropología perdurará¹²², pero no conducirá "a la amalgama de los dos campos en uno nuevo o a que uno de ellos se trague al otro"¹²³.

En una vocación pluridisciplinar y protagonismo de lo colectivo, de la vida cotidiana, de las manifestaciones culturales frente al relato de acontecimientos. Su objeto no son los *hechos*, sino el hombre. El medievalista C. BARROS ha propuesto denominar *Historia subjetiva* a la constelación de nuevas historias que tienen como fin el sujeto, y que comprendería la Historia de las mentalidades en su sentido más estricto, la Antropología histórica, la Historia sociocultural y la Psicohistoria¹²⁴, a la que añadiría la Historia de los sentimientos y de lo imaginario-simbólico¹²⁵.

¹²⁰ LE GOFF, Jacques & TRUONG, N. (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, p. 24.

¹²¹ MAIELLO, Francisco (1988), *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la Historia*, Valencia, Editions Alfons el Magnànim, pp. 45-46.

¹²² GEERTZ, Clifford (1992), "Historia y Antropología", *Revista de Occidente*, 137, pp. 55-74.

¹²³ GEERTZ, Clifford (2002), *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, p. 102.

¹²⁴ BARROS, Carlos (1993), "Problemas de la historia, hoy. III Jornadas de Estudios Históricos", en *Problemas actuales de la Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad, pp. 49-67.

¹²⁵ BARROS, José de Assunção (2011), "História e saberes Psi – considerações interdisciplinares", *INTERthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 8/2, pp. 253-278.

Como señala K. R. POPPER, “no puede haber ninguna historia *del pasado* tal y como realmente ocurrió. Sólo puede haber interpretaciones de la historia, y de éstas, ninguna es definitiva; cada generación tiene derecho a crear sus propias interpretaciones”¹²⁶. No obstante, si el historiador interpreta el pasado en términos de su propia experiencia del presente, nace una especie de paradoja: si el presente tiene que ser valorado retrospectivamente, cuando se convierte en pasado deber ser valorado a la luz del presente¹²⁷.

En las dos últimas décadas se ha producido una inflexión en lo referente a los estudios culturales, que han pasado de centrarse en el análisis de virtudes epistémicas, como la objetividad, para examinar los modos históricos en que la subjetividad ha contribuido a conferir un significado diferente a las vivencias emocionales. La comprensión histórica de dichas emociones, entendidas como construcciones culturales, exige no solo el estudio de sus concepciones y representaciones, sino de las emociones mismas¹²⁸. Esta elección conlleva la realización de una historia cultural que atienda a todos los aspectos de la vida humana¹²⁹.

Es la denominada *historia interior* o *historia de las emociones*, que desarrolla una visión crítica frente a la neurociencia y la psicología evolutiva, postulando que nuestros sentimientos, pasiones y afectos, así como sus diferentes modos de expresarlos, no están condicionados en exclusiva por la psicología profunda o la biología, sino que se trata de construcciones culturales o “constructos históricos”. Ello implica que nuestras maneras de sentir el amor, la amistad, el odio o el resentimiento no es una constante universal¹³⁰.

¹²⁶ POPPER, Karl Raimund (1995), “Acerca de la historiografía y el sentido de la historia”, en *La responsabilidad de vivir*, Barcelona, Paidós, pp. 160-161.

¹²⁷ EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), “Antropología e Historia”, en *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, pp. 74-75.

¹²⁸ MOSCOSO SANABRIA, Javier (2015), “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”, *Vínculos de Historia*, 4, pp. 15-27.

¹²⁹ ZARAGOZA, Juan Manuel (2013), “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”, *Asclepio*, 65, art. 1: e012. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.12>.

¹³⁰ MARTÍN MORUNO, Dolores (2013), “Historia cultural del dolor, de Javier Moscoso”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 32/2, p. 231.

Dependiendo de la noción que utilicemos al referirnos al concepto de “emoción” se abren caminos diferentes, así como su adscripción a diferentes sociedades contribuye a la generación de jerarquías internas. Sin embargo, la historia conceptual en su estadio actual es una herramienta insuficiente para escribir la historia de las emociones ya que, al centrarse exclusivamente en el lenguaje, no capta todos los matices expresivos y la riqueza emocional de una sociedad, pues también se contiene en las imágenes, olores, sonidos, en la organización espacial y en cómo se mueven las personas. Este énfasis lingüístico como el único modo de conceptualizarlas comporta una idea reduccionista del ser humano. La clave radica en establecer un diálogo provechoso entre la historia conceptual y la historia emocional. Se trata de superar la dicotomía y jerarquía entre cuerpo y mente, pero también entre racionalidad y emotividad¹³¹.

El universo de las emociones, de los códigos de comportamiento y de la emotividad, es tan humano como ilimitado, pues se trata de un vasto territorio de exploración que despierta al unísono perplejidad y desconcierto, pero a la par no es intensamente familiar. Como señala N. ELIAS –para quien el individuo no es un *homo clausus* sino *apertus*¹³²– las emociones se corresponden con un determinado nivel de relaciones sociales, con un tipo concreto de sociedad, cuyo control correrá paralelo a la formación del Estado¹³³.

Las teorías del profesor de la universidad de Toronto, H. M. McLuhan, uno de los pensadores más influyentes de la historia de los Medios de Comunicación –en *La Galaxia Gutenberg* cita numerosos historiadores, antropólogos, psicólogos, poetas, críticos literarios, etc.–, relativas a la división radical entre el período

¹³¹ PERNAU, Margrit & RAJAMANI, Imke (2016), “Emotional Translations: conceptual history beyond language”, *History and Theory*, 55, pp. 46 y 49.

¹³² ROMERO TORRES, Julián David (2012), “Un acercamiento a la propuesta epistemológica de Norbert Elias”, *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 8/2, p. 259.

¹³³ AMPUDIA DE HARO, Fernando (2009), “Cortesía y prudencia: una gestión civilizada del comportamiento y de las emociones”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, pp. 123-124.

premoderno, basado en la oralidad, y el dominio de lo visual como signo de la modernidad, han quedado obsoletas¹³⁴.

Incorre en una narrativa simplista cuando no esquemática, dado que la oposición binaria entre la Edad Media, oral-emocional, y Modernidad, visual-racional es artificial¹³⁵. En la abundancia de sentimientos que atesora, no podemos ignorar su capacidad comunicativa de su cultura audio-visual, donde la omnipresencia del *signum* es imprescindible para entender en todas sus implicaciones profundas este Mundo, donde se cumple el principio “quia pictura est quaedam literatura illiterato”¹³⁶.

Sin embargo, la posibilidad de que diferentes sociedades privilegien uno u otro sentido perceptivo en distintos momentos de su desenvolvimiento, y que canalicen la esfera racional y emocional en diferentes conductos o de modo simultáneo, es un ámbito muy válido de investigación, sin recaer en falsos anacronismos o discronías¹³⁷, pues una misma palabra puede no representar, y de hecho no lo hace, los mismos conceptos¹³⁸, que además experimentan una evolución semántica¹³⁹.

¹³⁴ Para Herbert Marshall McLuhan, el desarrollo de la escritura permitió la expansión de la racionalidad, la especialización y el punto de vista fijo, pues requería la utilización de un sentido único, la visión, hecho que no se producía cuando la oralidad era el principal medio de comunicación. La oralidad es considerada como un medio audio-táctil, pues en un diálogo interpersonal aunque el oído es el principal sentido se producen otras señales simbólicas como la gesticulación, la entonación, etc., involucrando al resto de los sentidos. La creación de este punto de vista fijo representa la separación de los sentidos y la hegemonía de la vista a partir de la introducción de la escritura y su reproducción a partir de la imprenta de Gutenberg. Los modos de cognición y percepción están influenciados por la cultura en la que se encuentra; así el campo auditivo es simultáneo y el visual es sucesivo. MIRANDA BARBOSA, Rodrigo (2012), “La crítica a Marshall McLuhan: Principales acusaciones contra su obra”, *Infoamérica: Iberoamerican Communication Review*, 7-8, pp. 147-148 y 151.

¹³⁵ PERNAU, Margrit & RAJAMANI, Imke (2016), “Emotional Translations: conceptual history beyond language”, p. 49.

¹³⁶ FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (1999), “Signos, sentimientos y lenguajes medievales”, en *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI*, Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 535 y 540.

¹³⁷ BARROS, José de Assunção (2011), “História e saberes Psi - considerações interdisciplinares”, pp. 278-281.

¹³⁸ REDDY, William (1997), “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38, pp. 328-351.

¹³⁹ PERNAU, Margrit & RAJAMANI, Imke (2016), “Emotional Translations: conceptual history beyond language”, p. 50.

La traducción no es una actividad unilateral, sino una negociación dialógica que no precisa ser armónica, pero que se incardina en las relaciones de poder. Aunque la dicotomía analítica entre cognición y emociones puede tener sentido en determinados contextos, no debe ofuscarnos ya que en la práctica las fronteras son borrosas, por cuanto las emociones encierran una doble vertiente cognitivo-interpretativa¹⁴⁰. Por ello, algunos autores, reivindicando la categoría fundacional de la empatía, *Einfühlen*, proponen el término *Cogmotion* para eludir un paradigma puramente logocéntrico. La multimodalidad de los conceptos y la riqueza de sus redes semánticas deben abordarse en el contexto de los medios comunicativos, siendo deseable la incorporación de datos no lingüísticos¹⁴¹.

En el análisis de la experiencia emocional en la Historia confluyen la “emotionology”, el constructivismo social, la narrativización y los métodos psichistóricos. Una nueva historia de las emociones puede ser caracterizada como *aesthesiology*, etimología tomada del griego clásico *aisthesis*, referido no solo a los sentidos y la percepción sensorial, sino también a sentimientos y emociones¹⁴². *Aisthesis* es una reacción sensitiva a estímulos externos, pero también una implicación emocional, en este sentido se define como la disciplina de los sentimientos o el conocimiento de la historia de las reacciones corporales y emocionales en el mundo. En otras palabras, la reacción emocional del individuo a los estímulos de las experiencias vividas¹⁴³.

En los debates metaéticos significados autores defienden que existe un estrecho vínculo entre las emociones y los valores; unos entienden que las emociones ayudan en la constitución de los valores cívicos y morales, mientras que

¹⁴⁰ BURKE, Peter (2005), “Is There a Cultural History of the Emotions”, en *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Aldershot, Ashgate, pp. 35-48.

¹⁴¹ PERNAU, Margrit & RAJAMANI, Imke (2016), “Emotional Translations: conceptual history beyond language”, pp. 53-56.

¹⁴² WICKBERG, Daniel (2007), “What is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New”, *American Historical Review*, 112, pp. 661-684.

¹⁴³ Algunos estudios, mediante el examen de la distinción entre el 'miedo' y 'ansiedad', advierten que algunas emociones con frecuencia se refieren a las relaciones de poder. BOURKE, Joanna (2003), “Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History”, *History Workshop Journal*, 55-1, pp. 111-129.

otros, viceversa, conciben las emociones como instrumentos epistémicos para adquirir conocimiento sobre los valores¹⁴⁴.

J. CARO BAROJA —quien, por cierto, hizo lúcidas aportaciones sobre los judaizantes¹⁴⁵—, adopta una actitud de sincretismo entre Historia y Antropología¹⁴⁶, como lo muestran sus trabajos *Las Brujas y su Mundo*, y *Vidas mágicas e Inquisición*, y sus numerosas reflexiones concurrentes¹⁴⁷. Él mismo declara que se siente “investigador de la Historia social, y de lo que ahora se llama Etnohistoria o Historia con un matiz etnológico”¹⁴⁸. No en vano, es considerado un precursor de la Antropología histórica y tendencias historiográficas como la historia de las mentalidades¹⁴⁹, con un claro influjo de la nueva escuela francesa de los *Annales*¹⁵⁰, las últimas tendencias en la Antropología americana, y su interés por la *persona base o personalidad modal*¹⁵¹.

Si bien es A. LACFARLANE quien, en la prestigiosa revista *Cambrige Anthropology*, mantiene que no debe haber una “relación” entre Historia y Antropología, porque debería ser inexistente la división entre ellas; una teoría de la sociedad que no es al tiempo una teoría de la historia, o viceversa, es difícilmente una teoría. En efecto, “we find that the two giants of the fairy tale [Historia y Antropología] are

¹⁴⁴ STEINFATH, Holmer (2014), “Emociones, valores y moral”, *Universitas Philosophica*, 63, pp. 71-96.

¹⁴⁵ DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1994), “Las aportaciones de Caro Baroja a la historia de los judaizantes”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-34, pp. 201-208 & CASTILLA URBANO, Francisco (1994), “El análisis histórico y antropológico de las minorías en la Obra de Julio Caro Baroja”, *Ibidem*, pp. 83-98.

¹⁴⁶ MORALES MOYA, Antonio (2005), “Julio Caro Baroja: Historia antropológica”, *Revista de Occidente*, 295, pp. 7-8.

¹⁴⁷ “Se creía que lo que el antropólogo debe estudiar es lo que pasa ‘aquí y ahora’, y dejarse de conjeturas sobre sus orígenes e incluso de averiguaciones históricas concretas. [...] Es tarea esta que para desarrollarla, hay que tener una preparación especial. Lo de menos es que el que se dedica a ella diga que lo hace como historiador o que se considera antropólogo, porque el juego de las limitaciones y definiciones de fronteras [...], está haciendo estragos en algunos medios universitarios”. Cit. GONZÁLEZ MARTÍN, Francisco Javier (2014), “Método histórico e historia social en Julio Caro Baroja. Actualidad y memoria de un maestro”, *Revista de Historiografía (RevHisto)*, 1 extra, pp. 75-98.

¹⁴⁸ ORTIZ GARCÍA, Carmen (1996), “Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social”, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 51/1, pp. 283-302.

¹⁴⁹ CASTILLA URBANO, F. (2002), *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 186.

¹⁵⁰ NAVARRO SALAZAR, María Teresa (2000), “Julio Caro Baroja y Leonardo Sciascia: sobre Inquisición e inquisidores”, *Cuadernos de Filología Italiana*, extra-tomo II, pp. 723-732.

¹⁵¹ BALLESTEROS, Aurora (2012), “Qualis vir, talis oratio: vida y método en la obra de Julio Caro Baroja”, *Gallaecia*, 31, pp. 209-210.

really one and the same. His quarry, mankind, is unlikely to escape unscathed”¹⁵². No obstante, “unir la Historia y la Antropología no supone fundir dos campos académicos para crear un lo-que-sea, sino redefinir el uno en función del otro, utilizando sus relaciones dentro de los límites de un estudio particular: la táctica textual”¹⁵³.

Desde la Antropología el observador aprende a prestar atención a la alteridad, en cuyo seno se entreteje una gran complejidad de relaciones, densidad de significados y especificidad cultural. Lo que sostiene la arquitectura de esta Ciencia Social es la calidad de sus materiales, la hondura de sus cimientos en el terreno de lo humano y la capacidad de su geografía para acoger en su seno una vida radicalmente humana¹⁵⁴. Y es en la sociedad y la cultura, la naturaleza, la lengua y la historia donde el hombre se hace humano, y, por ende, constituyen dimensiones que afectan a esa vida humana¹⁵⁵.

El historiador y el antropólogo someten a examen microscópico el detalle, el matiz, la circunstancia, la presencia de la contingencia y lo particular en su complejidad¹⁵⁶, lo que activa su sensibilidad, no sólo para captar la polisemia imperante, sino también para insuflar vida, dar sentido, penetrar en comportamientos, ideas y documentos, alcanzar la intencionalidad y evaluar lo humano¹⁵⁷. Porque ciertamente “una de las preocupaciones del quehacer antropológico es siempre la fiabilidad de la etnografía: que aquel conjunto de relatos y observaciones que vamos acumulando a lo largo del trabajo de campo –en

¹⁵² MACFARLANE, Alan (1977), “Historical Anthropology”, *Cambridge Anthropology*, 3/3, p. 15.

¹⁵³ GEERTZ, Clifford (1992), “Historia y Antropología”, *Revista de Occidente*, 137, p. 67.

¹⁵⁴ Los antropólogos, como los historiadores, no estudian *los* pueblos sino *en* los pueblos; estudiamos qué son los hombres. BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscripts*, 11, p. 18.

¹⁵⁵ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), “La calidad en la investigación antropológica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 62/2, pp. 10-11.

¹⁵⁶ FERMANDOIS, Eduardo (2008), “Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 40, p. 49.

¹⁵⁷ LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996), “Antropología e Historia: diálogo intergenérico”, *Revista de Antropología Social*, 5, p. 174.

nuestro caso en el diálogo sincero y humilde con los documentos– responda a lo que efectivamente embarga la vida real de los actores”¹⁵⁸.

La fundamentación de esta convergencia se halla en el modo narrativo de la exposición¹⁵⁹ – forma primaria de organización de la experiencia¹⁶⁰–, por cuanto “los dos necesitan entrar en diálogo constante y asociación directa con los documentos [...] escucharlos en sus voces, increparlos y exprimirlos”. Hacen hablar a los silencios albergados en los documentos, reconstruirlos, colmar huecos, tolerar incertidumbres, al punto de que si “queremos decir algo que valga la pena ser dicho” siempre será necesario remontarnos y trascender los hechos¹⁶¹.

No en vano, “la Historia nos provee de un dilatado observatorio en el que podemos analizar nuestras categorías culturales y mallas relacionales [...]. El pasado puede, además, adquirir algo así como un carácter de presente perpetuo paradigmático: hay obras, textos, personajes y hechos que trascienden tiempos y culturas, sumas de fuerzas creadoras que se acercan a arquetipos y se condensan en mitos”¹⁶². El *status* de las dos disciplinas es equivalente en muchas otras perspectivas; los historiadores leen documentos, y los antropólogos, cuando redactan sus estudios, generan textos. Ambos científicos escuchan y auscultan las voces de la alteridad para un mejor entendimiento de nosotros mismos. El texto, en cierta medida, al igual que el Arte, nos “tu-tea” y nos “alter-a”¹⁶³.

Asimismo, y no menos importante, “cada ser humano es porque se recuerda, y al hacerlo narrativiza, actualiza y hace presente lo que fue su pretérito”. Toda historia es historia contemporánea, pues no hay otro lugar desde el que

¹⁵⁸ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), “Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, p. 291.

¹⁵⁹ LEHMANN, Albrecht (2014), “Antropología cultural y narratología”, en *Perspectivas Antropológicas: herramientas para el análisis de las sociedades europeas*, pp. 69-92.

¹⁶⁰ ACOSTA, Miguel (2014), “La epistemología del riesgo y la relación ciencia-filosofía”, *Naturaleza y libertad: Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 3, pp. 25-55.

¹⁶¹ REVEL, Jacques (2009), “De la psychologie historique à l'anthropologie historique”, *Eirene: Studia Graeca et Latina*, 45, pp. 133-140.

¹⁶² LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996), “Antropología e Historia: diálogo intergenérico”, pp. 175-176.

¹⁶³ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1991), “Nuestra alteridad o el 'tú' del 'otro': versiones de la alteridad y otras versiones”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 8, pp. 77-78.

interpretar¹⁶⁴. No hay una separación drástica entre pasado y presente¹⁶⁵, quizás sea más correcto indicar que se produce una segmentación loco-temporal a través del actor que traduce en presente las cosas pasadas, de modo que la otredad se manifiesta en la palabra escrita que precisa ser escuchada, interrogada y desmenuzarla¹⁶⁶. La noción del Otro está marcada por la categoría semántica de exterioridad y ajenidad. La Antropología, al igual que el Arte, permite irradiar miradas sobre los otros, nosotros y la historia para “ajustando nuestra reflexión a las de los otros, alcanzar una múltiple traducción que nos formule un tú universalmente humano” que nos interpele¹⁶⁷.

Antropología e Historia encuentran afinidad en "su preocupación por lo que ha venido en llamarse con mayúsculas posmodernas y con estremecimiento posestructuralista *El Otro*"¹⁶⁸. Tanto el *nosotros* como el *ellos* significan algo diferente para historiadores y antropólogos quienes comparten e intercambian territorios con mayor frecuencia¹⁶⁹. La Antropología simbólica y la Historia subjetiva se entienden como una Antropología histórica o como *ethnohistoria*¹⁷⁰.

La filosofía de G. W. HEGEL demuestra que la conciencia –“el proceso de ser consciente”¹⁷¹– del Yo emerge se produce en la *alteridad*, pues se reconoce en el Otro, habida cuenta de que la identidad personal y colectiva existen y cobran sentido en su contraste con el *alter*, con aquel que es diferente. No existe un “yo” si no hay un “tú”, incluso un “él”. Nos significamos mediante la distinción que hacemos ante “otros”, más o menos cercanos, pero siempre diferentes a nosotros mismos. La

¹⁶⁴ GIBERT GALASSI, Jorge (2006), “Epistemología, Ciencias sociales e Historia”, p. 45.

¹⁶⁵ “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula de modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en condición de la existencia temporal”, RICOEUR, Paul (1995), *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, vol. I, p. 113.

¹⁶⁶ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2000), “Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar”, *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 173-174.

¹⁶⁷ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1991), “Nuestra alteridad o el 'tú' del 'otro': versiones de la alteridad y otras versiones”, p. 86.

¹⁶⁸ GEERTZ, Clifford (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, p. 85.

¹⁶⁹ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 19, p. 2 Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/7091> [Consultado: 01/02/2016].

¹⁷⁰ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, p. 3.

¹⁷¹ BARTRA, Roger (2006), *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Paterna (Valencia), Pre-Textos, p. 13.

noción de “Otro” está marcada por categorías sémicas de exterioridad y ajenidad. De ahí que la aporía sea consustancial, al estudiar al otro en su diversidad y en sus categorías, tomando distancia como requisito metodológico y obligándonos a pensar en diferentes significados del ser y distintos modos de estar¹⁷².

El Yo consiste dialécticamente en su relación al otro, al Tú; se vuelca en el acto de referencia a él. Esta constitución referencial implica una esencial relatividad: el Yo es en cierto modo el otro, y no sí mismo; o la mismidad del Yo está mediada por el otro. El Yo es su relación, se agota y disuelve en ella. “El Yo es, pues, la primera persona de un discurso que ya ha puesto la segunda, Tú, antes de empezar a hablar; pues los solos no hablan, luego no dicen Yo”¹⁷³.

Entre los objetos antropológicos, amén de la función y estructura social, la Cultura, en todas sus acepciones omnicomprendivas¹⁷⁴, la estructura mental del individuo o la creación simbólica, suscribo plenamente con la doctora B. MONCÓ que uno de los más fascinantes de la disciplina radica en “la caleidoscópica otredad”, de la que los anteriores enunciados no son sino rasgos explicativos y recreadores, y que también podríamos ponderar como metafísica de la heterogenidad y la diferencia. Estudiamos al otro hecho diversidad, el otro-informante, transmisor de su realidad, el otro-ser-humano, *the Otherness* que transfigura su cotidianeidad para transformarla y trascenderla en pura Antropología¹⁷⁵.

La Antropología también es un arte de interpretar el pasado y la forma en que se ha re-creado. No existe pasado sin un presente desde el que se recuerda y se genera; de ahí el trenzado, a veces inconsútil, de Historia y Antropología. El

¹⁷² MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2011), *Antropología del Género*, pp. 18 y 21.

¹⁷³ HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ, Javier (1983), “Diálogo y Dialéctica. Consideraciones en torno al problema de la Alteridad en G. W Hegel”, *Anuario Filosófico*, 16/2, pp. 30-31.

¹⁷⁴ Un estudio delicioso, donde se imbrica la Historia de las emociones y la Antropología sociocultural, en una “aculturación imaginativa cuidadosamente programada” por los misioneros jesuítas, basado en un encuentro singular y único que demuestra cómo la convivencia entre grupos heterogéneos y culturas diferentes es posible y enriquecedor. LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal Universitaria.

¹⁷⁵ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1994), “En la ruta del Otro”, en *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, p. 479.

recuerdo de-forma o con-forma lo real, donde lo fáctico pasa a un segundo plano al permitir que emerjan los significados; en buena medida ambas son semánticas del ser humano. La narración implica memoria (o desmemoria), imagen (imaginación) del pasado y experiencia, no sólo condicionada por la individualidad del autor/intérprete, sino por la interpretación del mundo que le ha adiestrado y lo ha inculturado. Todo texto forma parte de la historia cultural de un pueblo. La Antropología, al ser “una ciencia de distancias vitales y espaciales”, entra de lleno en el campo de la Historia, por lo que tiene de eje de temporalidad¹⁷⁶.

La crítica del paradigma positivista nace en parte debido a la influencia de una reformulación de la ciencia –fruto de la teoría de la relatividad, el principio de la incertidumbre de HEISENBERG¹⁷⁷, la reformulación de la teoría de la complejidad o la teoría de la reflexividad en SPENCER-BROWN–, de modo que en los últimos decenios han surgido nuevas corrientes de investigación gracias a las aportaciones de la fenomenología, el socio-constructivismo de la escuela norteamericana¹⁷⁸ y la teoría de los sistemas de N. LUHMANN¹⁷⁹, o el post-estructuralismo francés y la metodología constructivista de DERRIDA¹⁸⁰.

¹⁷⁶ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1988), “Realidad y ficción de un relato histórico: una lectura antropológica”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 5, pp. 43-44.

¹⁷⁷ “En la formulación de la ley de la causalidad ‘Si conocemos el presente precisamente podemos predecir el futuro’, lo que es falso no es la conclusión, sino la premisa. No podemos conocer el presente con todo detalle, ni siquiera en principio”. NAVARRO FAUS, Jesús (2015), *Heisenberg. El principio de incertidumbre ¿Existe el mundo cuando no lo miras?*, Barcelona, National Geographic, p. 101.

¹⁷⁸ BIGLIA, Bárbara & BONET-MARTÍ, Jordi (2009), “La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida”, *Forum: Qualitative Social Research. Sozialforschung*, 10, art. 8.

¹⁷⁹ DURÁN, Carlos (2013), “Teoría de Sistemas y Deconstrucción”, *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, 46, pp. 26-36.

¹⁸⁰ El neologismo filosófico *Différance*, homófono de la palabra *différence*, evoca distintas vertientes de la producción de significado textual. El primero es el de “diferimiento”, por el que las palabras y los símbolos no reflejan plenamente lo que significan y sólo pueden ser definidos mediante nuevas palabras de las que difieren; el significado es “diferido” en una cadena interminable de signos significadores. Asimismo, y en lo que se refiere a la noción de “diferenciar”, da lugar a oposiciones binarias y a jerarquías que afectan intrínsecamente al significado. Como indica su autor, para quien uno de los núcleos de su reflexión han sido las mujeres, el género y la diferencia sexual, la deconstrucción “es plus d’une langue”, pues implica una des-jerarquización que aspira a atravesar los límites de la filosofía e influir en otras disciplinas, ya sean humanísticas, científicas o técnicas, pues “se mueve más allá de la filosofía”. MEDINA GÓMEZ, Vicente (2013), “Jacques Derrida. Un seductor intelectual y sensorial. Diseminación de la deconstrucción a través de los cinco sentidos”, *Escritura e Imagen*, 9, pp. 11-12 y 19.

Partiendo de E. HUSSERL, el que fuera director del *Collège International de Philosophie*, entiende que la inscripción no es un momento accesorio de la constitución de la objetividad ideal sino un momento indispensable, una especie de incorporación escrita. El problema de la escritura, no del lenguaje, es su condición de cientificidad¹⁸¹. Sin embargo, no opone el texto a la palabra o el texto a una realidad porque incluso la “realidad no textual” tiene la estructura del texto¹⁸².

Deconstruir es “deseestructurar o descomponer, incluso dislocar, las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica”; desmontar la tradición “logocéntrica” y “presentista”¹⁸³. El texto emerge de la transformación y en el entrecruzamiento con otros textos. Huellas de huellas, de donde nace la imposibilidad de encontrar originales en su presencia inmediata, puesto que no hay ninguna huella originaria, los presupuestos del origen y de la presencia son puestos en duda.

El principio de la contradicción razonable como motor de la cognición, relativiza, con un innegable espíritu nietzscheano, las categorías absolutas y las desjerarquiza. El deconstructivismo no solo deconstruye, sino que construye y produce nuevos textos, pues la interpretación es un principio dinámico siempre inacabado o en permanente reformulación¹⁸⁴.

Las teorías antropológicas no son predictivas, debido a la naturaleza de los materiales y su metodología, permaneciendo receptiva a nuevas interpretaciones

¹⁸¹ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016), “Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48/2 <http://www.theoria.eu/nomadas/48/adolfovrocca.pdf> [Consultado: 02/06/2016].

¹⁸² En cuanto a la lectura interior de ciertos textos de la tradición de la modernidad filosófica, escribe, “en la historia del Occidente la filosofía no es, evidentemente, un cuerpo entre otros; es el ámbito donde se ha reunido la mayor pretensión de hegemonía del discurso, del sentido, la mayor concentración de sentido. El discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental”. GONZÁLES-MARÍN, Carmen (1986), “Derrida, Jacques: leer lo ilegible”, *Revista de Occidente*, 62-63, p. 162.

¹⁸³ GONZÁLES-MARÍN, Carmen (1986), “Derrida, Jacques: leer lo ilegible”, pp. 160-161.

¹⁸⁴ KRIEGER, Peter (2004), “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84, pp. 182 y 185.

teóricas –que se sofistican en el proceso a aplicación a estudios afines–, a medida que aparecen nuevos fenómenos sociales¹⁸⁵.

La teoría de la complejidad es un proceso que ha regido la metamorfosis de las disciplinas científicas y ha comportado el desplazamiento metafórico de conceptos. Sin embargo, el conjunto de incertidumbres engendra la visibilidad de nuevos conflictos teóricos que permiten incorporar a la reflexión ciertas facetas que subsistían al margen o incluso relegadas al territorio del silencio. La teoría de la complejidad no es un recurso para resolver los problemas teóricos ni acceder a la utopía de la formalización, ni la cabal aprehensión de los procesos, pero sí crea un espacio nuevo de visibilidad y la invención de recursos conceptuales y analíticos que permiten una nueva comprensión de las Ciencias Humanas¹⁸⁶.

2. FUENTES: PALIMPSESTOS, NARRATIVIDAD Y MICROHISTORIA

La historia de las mentalidades adolece de los problemas derivados de una identidad híbrida, a caballo entre la Historia y la Antropología, siempre en relación dialéctica, donde esta última conjuga el *ser*, las constantes de la conducta humana, mientras que aquella se apoya en el *estar*; en las variantes que en función de múltiples condicionamientos experimenta el hombre¹⁸⁷.

Acaso procede una redefinición de la historia cultural –historia cultural de lo social, en vez de la clásica historia social de la cultura– que asuma la trascendencia de la relación entre el texto y el lector interesándose por la apropiación del discurso o la operación de la construcción del sentido de los textos y por los mecanismos de representación y las estrategias simbólicas que determinan el conocimiento humano¹⁸⁸.

¹⁸⁵ KUPER, Adam (2001), "Clifford Geertz: la cultura como religión y como ópera", en *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, pp. 95-145.

¹⁸⁶ MIER, Raimundo (2002), "Complejidad: bosquejos para una Antropología de la inestabilidad", en *Antropología y Complejidad*, Barcelona, Gedisa, p. 102.

¹⁸⁷ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1990), "Historia de las mentalidades e Inquisición", *Chronica Nova*, 18, p. 186.

¹⁸⁸ CHARTIER, Roger (1989), "Le monde com une representation", *Annales*, 44, pp. 1505-1520.

El simbolismo y lo simbólico ampara la necesidad del hombre –el “jardín simbólico de los significados”–, advierte A. ORTIZ-OSÉS, de lograr precisas *mediaciones* de “un interlenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad”. Filosóficamente, el símbolo realiza la conexión del hombre y su mundo con el ser de su existencia y sus estructuras de sentido. En cierto modo, “todo símbolo significa o señala la *otra mitad* ausente”¹⁸⁹.

Como señala la antropóloga americana M. DOUGLAS –cuyos análisis se mueven en la frontera entre la Antropología, la estética, no entendida como *techné*, sino como una rama de la Filosofía, y la semiótica–, una característica fundamental de los símbolos es su pertenencia a un sistema que le otorga fuerza y con el que cobra sentido, ya que implica un cierto concepto de orden en el Cosmos para el grupo humano que lo invoca. El sistema simbólico es importante en tanto en cuanto ordena y estructura la sociedad y el Cosmos¹⁹⁰.

Influida por E. EVANS-PRITCHARD –a quien dejó huella la lectura de su monografía *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*–, como los antropólogos sociales británicos homogeneizadores, aprendieron que no era más “lógico” o “ilógico” creer en un universo moral gestado por la divinidad que en un universo a-moral autogenerado, decantando sus investigaciones en la construcción moral del universo y la naturaleza de las creencias, donde el rito es una afirmación del aspecto moral del orden natural¹⁹¹.

C. GEERTZ, miembro fundador de la *School of Social Science* en el Institute for Advanced Study, y eminente antropólogo cultural de su generación, que trabajó junto a R. DARNTON, uno de los más preclaros historiadores del siglo de la Ilustración en Francia, compartieron en la Universidad de Princeton un seminario

¹⁸⁹ ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, pp. 55 y 66.

¹⁹⁰ MONFORT PRADES, Juan Manuel (2010), “Mary Douglas. El cuerpo como microcosmos en el contexto de la pureza ritual”, en *XVIII Congrés Valencià de Filosofia*, València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació & Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 73-74.

¹⁹¹ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona, Gedisa, p. 6.

de Historia de las Mentalidades. En sus sesiones cada ponente aspiraba a mostrar cómo un historiador puede ser un antropólogo y cómo los antropólogos pueden ser historiadores, frente a un *consensus* apriorístico que suponía la imposibilidad metodológica. Allí se demostró que la convergencia de ambas disciplinas –la transdisciplinariedad– las evidencias son insuficientes para analizar de modo satisfactorio algo tan poliédrico como las sociedades humanas¹⁹².

Suscribo las palabras del profesor de Antropología de la Universidad de Cornell, D. J. GREENWOOD, quien, refiriéndose a las fuentes primarias de los archivos, escribe: “la riqueza de este tipo de datos lo saben los historiadores, pero los antropólogos culturales todavía no han empezado a examinar de una forma sistemática el sinfín de datos de tipo social y cultural que de ellos se pueden sacar. Es cuestión de darse cuenta de las enormes posibilidades que encierran y de *aprender la paciente técnica del historiador*”¹⁹³.

Las mujeres son silenciadas en las fuentes bajo el manto de un enraizado pensamiento androcéntrico¹⁹⁴, donde el discurso femenino se posterga como *specie* instrumental¹⁹⁵. A dichas carencias se une su preocupación por lo excepcional o por las clases dirigentes, obviando la vida cotidiana, postergando los estratos humildes, los segmentos marginales y los ámbitos domésticos¹⁹⁶.

Es muy cierto que para escribir la Historia de las Mujeres es necesario priorizar el análisis de su experiencia histórica, beber de las fuentes directas, pero también es

¹⁹² GEARY, Patrick (2015), “Power and Ethnicity History and Anthropology”, *History and Anthropology, Special Issue: Visions of Community: Comparative Approaches to Medieval Forms of Identity in Europe and Asia*, 26/1, p. 9.

¹⁹³ GREENWOOD, David J. (1986), “Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas”, *Revista internacional de los estudios vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria = Revue internationale des études basques = International Journal on Basque studies*, RIEV, 31/2, pp. 236-237.

¹⁹⁴ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2001), “Introducción histórica. Las fuentes literarias en la Historia de las Mujeres”, en *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las mujeres*, Madrid, Narcea Ediciones, p. 16.

¹⁹⁵ LÓPEZ F. CAO, Marián (2001), “Prólogo”, en *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la historia de las mujeres*, p. 12.

¹⁹⁶ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2007), “Presentación”, en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 13-14.

posible escribir historia con textos que no procedan de ellas¹⁹⁷. De hecho, una constante de la crítica feminista radica en que leer e interpretar “como mujer” desvela sentidos y desenmascara significados textuales ocultos¹⁹⁸. Dependiendo de las fuentes que manejemos, las ópticas serán muy diversas, frente a los documentos fiscales, que resaltan la importancia del linaje principal, relegando el papel de la mujer y subrayando su dependencia jurídica, desde una óptica antropológica se constata que la praxis social es mucho más flexible donde existen formas de organización familiar menos visibles en que la mujer cobra una mayor relevancia¹⁹⁹.

Probablemente las fuentes económicas son las que entrañan una mayor objetividad, pues lo que prepondera es el acto material en sí mismo y no tanto –no siempre– los suscriptores del hecho. Las fuentes tradicionales, gestadas por los hombres, ofrecen informaciones referidas al pensamiento preponderante, a la construcción masculina de la sociedad, pero muy poco sobre el pensamiento y los sentimientos femeninos. Para profundizar en ellos es necesaria la utilización de fuentes elaboradas por mujeres en las que se expresen sobre sí mismas y sobre otras mujeres. No obstante, la historia en femenino puede utilizar fuentes tradicionales –testamentos y procesos judiciales–, si bien sometidas a una crítica metodológica²⁰⁰.

La imaginación debe colaborar con la práctica académica para ampliar nuestra visión del período conformando nuevos temas. Si es deseable la consulta de fuentes nuevas también lo es establecer diálogos enriquecedores sobre las ya conocidas, de modo que planteen preguntas novedosas. Haciendo una historia desde la perspectiva de las mujeres se procura una explicación distinta de lo que

¹⁹⁷ CABRÉ I PAIRET, Montserrat (1993), “La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina”, en *La voz del silencio*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, vol. II, p. 41.

¹⁹⁸ LUNA, Lola (1993), “Las lectoras y la historia literaria”, en *La voz del silencio*, vol. II, p. 79.

¹⁹⁹ LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, en *Historia de la Mujer e Historia del Matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea, Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, p. 16.

²⁰⁰ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), “La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, pp. 192-193.

implica la subordinación²⁰¹. La “descripción densa” trasciende de lo meramente descriptivo para ahondar en el plano analítico y avanzar en un modelo “hermenéutico de la profundidad”.

En cierta medida, pese a sus indudables avances, las fuentes procesales “no han recibido el tratamiento que merecen y, por tanto, sabemos poco de las posibilidades que hay en ellas”, aunque la excepcionalidad de sus circunstancias condiciona la libertad y espontaneidad de la declarante al igual que la voluntad femenina o su declaración pueden estar filtradas por la mano masculina que las transcribe²⁰².

No existe en el mundo judeoconverso, salvo matices, una Antropología diferencial, derivada de un distinto ámbito geográfico –omito expresamente el distinto sesgo intergeneracional y cronológico– en el conjunto de los Reinos Hispánicos, aunque, como no podía ser de otro modo, la proporcionalidad o intensidad de tal o cual delito –cosa muy distinta es la delimitación intelectual y penológica de los ilícitos– se debe a realidades diversas, que comparten el común denominador del temor a la herejía.

Se persigue una realidad social, y los problemas, pese a sus matices, no se inventan –sí se magnifican o minimizan, condicionados por la lógica de poder–, dependiendo también de otro factor no minúsculo: la capacidad de reprimir²⁰³, permitiéndonos el estudio de aspectos de la mentalidad y la religiosidad femenina²⁰⁴.

La moderna revisión historiográfica del tribunal de la Inquisición se encuentra mediatizada en parte por concepto de “representación”, abierto en todos sus frentes, sumiéndole en el “síndrome del espejo”, que ha erosionado los supuestos clásicos sobre el Santo Oficio y, consecuentemente, ha derivado en una intensa crítica –cuando no en una duda metódica– sobre la credibilidad de las fuentes

²⁰¹ SHARPE, Jim (2014), “Historia desde abajo”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, p. 55.

²⁰² SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), “La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo”, p. 191.

²⁰³ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1998), “La Inquisición en la Corona de Aragón”, *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 155-156 y 158.

²⁰⁴ SARRIÓN MORA, Adelina (1998), “Religiosidad de la mujer e inquisición”, *Historia Social*, 32, pp. 97-116.

procesales emanadas de este Órgano en su función jurisdiccional, y la pretendida “invención” que de la herejía llevaron a cabo los magistrados.

Según este dilema, al implicar una jerarquía posicional del interrogador y el interrogado, en un proceso de “producción de sentido” de los textos, serían presumiblemente imposibles de interpretar, con el riesgo de encallar en un “escepticismo perversamente radical”²⁰⁵, infiriendo que la realidad es incognoscible. Si bien esta reacción positivista objetivista y “los escrúpulos puristas a la hora de la lectura de las fuentes han encubierto, en no pocas ocasiones, ciertas comodidades inconfesables”²⁰⁶. Sin embargo, la representación, desde el punto de vista cognitivo, supone la objetivación de la realidad física o emocional²⁰⁷.

Pese a que las ideas, creencias y anhelos de estas mujeres singulares llegan, en mayor o menor medida, filtradas y deformadas²⁰⁸, no debe disuadirnos de este tipo de investigaciones. Un hecho bien distinto, como indica irónicamente R. GARCÍA CÁRCCEL, a propósito de los historiadores que no se han asomado nunca a esta compleja documentación procesal, a pesar de estudiar el Santo Oficio, es que nos dejemos seducir por la “pereza intelectual”. Reducir la escala permite alcanzar una ratio individual y universal a un tiempo²⁰⁹. Además, estas “hablas particulares”, en femenino singular, se entienden adecuadamente desde la microhistoria, que permite un debate significativo de conceptos y creencias que de otro modo permanecerían herméticamente silentes²¹⁰.

²⁰⁵ En el debate contemporáneo sobre el escepticismo radical, a propósito de nuestro conocimiento perceptivo del mundo externo, se delinean dos modalidades que difieren en el desafío que plantean. Mientras que una de las formulaciones se ocupa de la aparente transitividad de las razones, la otra, que resulta del principio de indeterminación, se ocupa de su aparente insularidad.

²⁰⁶ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2006), “De la Inquisición y de la intolerancia”, en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 46-47.

²⁰⁷ ANTÓN HURTADO, Fina (2015), “Antropología del miedo”, *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 3/2, p. 268.

²⁰⁸ GINZBURG, Carlo (1999), *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, p. 4.

²⁰⁹ BURUCÚA, José Emilio (2015), “Carlo Ginzburg: una ratio individualizante y universal”, *Revista Rey Desnudo: Revista de Libros*, 6, pp. 265-273.

²¹⁰ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, en *Formas de hacer Historia*, p. 137.

El aval histórico de esta documentación reside precisamente en que sus compiladores no la registraron con meticulosidad de modo deliberado y consciente para que persistiera en el porvenir. Además, los detalles que aporta de la vida familiar, material y sobre las *mentalités* son accesorios para el fin último que pretenden las actuaciones sumariales: atestiguar la culpabilidad de las procesadas por la comisión fehaciente de herejía, de modo que no es presumible que se falseasen. Es más, creo que jamás sospecharon ni remotamente el uso que sociólogos, historiadores y antropólogos, entre otros, íbamos a darle centurias después, revelándose muy útiles para abordar el perfil religioso de la mujer conversa y la dimensión femenina de las prácticas judaizantes²¹¹.

Es más, que una fuente no sea objetiva no significa que sea inútil. El problema sigue siendo su tipicidad o excepcionalidad. Abordándose con una metodología adecuada sus resultados son significativos, siempre y cuando seamos capaces de contextualizarlo, momento en que alcanza su mayor efectividad, al trascender la anécdota o las experiencias aisladas. Cualquier tipo de historia se beneficia de la amplitud de pensamiento del historiador que la escribe e interpreta.

En comparación con los antropólogos y los estudiosos de las tradiciones populares contemporáneas, señala C. GINZBURG²¹², el historiador parte con notoria desventaja. No podemos entablar un diálogo con las conversas de finales del siglo XV –y aunque fuese factible trasladarnos a sus hogares, sus vecindarios o los lugares de confinamiento donde estaban recluidas, dudo que pudiéramos entenderlas, o que ellas comprendieran, no sin cierto pasmo, el porqué de nuestro interés etnohistórico medio milenio después de rescatarlas de sus silencios–, por lo que debemos apelar a unas fuentes escritas, doblemente indirectas, por la propia naturaleza inherente a la escritura y por hallarse redactadas –entendido como acción intelectual de escribir– por unos individuos vinculados, en general, a la cultura dominante.

²¹¹ SHARPE, Jim (2014), “Historia desde abajo”, en *Formas de hacer Historia*, pp. 46 y 48.

²¹² DELGADO, Julián & GONZÁLEZ TIZÓN, Rodrigo (2015), “La revolución de Menocchio. El impacto historiográfico de El queso y los gusanos de Carlo Ginzburg”, *Revista Rey Desnudo: Revista de Libros*, 6, pp. 228-256.

Entre las diversas entrevistas que realizaron a este profesor del *Franklin D. Murphy para estudios del Renacimiento Italiano* en la Universidad de California²¹³, me detendré en la que trae a colación dos elementos destacables: que la pervivencia de una documentación fragmentaria ayuda a profundizar en ella, no siendo por modo necesario deseable, como sucedería con un tema contemporáneo, contar con la *quasi* totalidad de las fuentes²¹⁴, y que la distancia cronológica y mental de los universos culturales no solo es un desafío para una reflexión más densa, sino que “Il vero nemico del sapere non è l'ignoranza ma la mezza scienza che nasce dalla familiarità”²¹⁵.

A propósito de su intermediación y opacidad: ¿hasta qué punto los procesos redactados por funcionarios procedentes de una cultura diferente al de las procesadas, revelan fielmente el pensar y el sentir de estas? Por otra parte, el sentido del disimulo de las declarantes y la propia intencionalidad de los inquisidores a la hora de destacar determinados rasgos ¿puede desfigurar los contenidos de sus declaraciones?²¹⁶.

En cuanto a su representatividad: ¿pueden unos casos individuales representar a toda una clase social? ¿Cuál es la vigencia temporal de la situación mental de un momento determinado? Además, nos enfrentamos con el problema de la tipicidad o atipicidad de los procesados respecto a la identidad de los de su condición, dado que los procesos no recogen la actitud y opinión de la mayoría silenciosa de judeoconversas pasivas, bien por su condición de auténticas cristianas bien por un agnosticismo que les hacía rehuir y eludir el enfrentamiento.

²¹³ Cfr. BOARELLI, Mauro (2014), "Historia y microhistoria. Carlo Ginzburg entrevistado por Mauro Boarelli", *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 44, pp. 89-101 & MUÑOZ, Josep M. (2012), "L'entrevista Carlo Ginzburg, les traces de la història", *L'Avenç: Revista de Història i Cultura*, 375, pp. 16-25.

²¹⁴ “Credo anch'io che la ricerca possa essere danneggiata da un eccesso di documentazione. Quando si è inondati da una quantità enorme di dati è difficile (anche se non impossibile) identificare quelli veramente significativi”. GINZBURG, Carlo (2004), “Carlo Ginzburg”, *DC PAPERS, Revista de Crítica y Teoría de la Arquitectura*, 12, p. 21.

²¹⁵ Ibídem.

²¹⁶ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2003), “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 96-111.

En fin, por su naturaleza jurídica no puede estudiarse una mentalidad colectiva utilizando en exclusiva los registros de causas de fe, puesto que en los pecados y debilidades consignados en estas relaciones cuenta la variable *antropológica* y los *criterios jurídicos* e intencionalidades políticas más o menos *arbitrarias* que inducen a persecuciones sesgadas hacia tal o cual delito y una relativa desatención hacia otros pecados²¹⁷.

Aunque se cuestiona su fiabilidad para estudiar la identidad religiosa de los judeoconversos y todo lo que esta comporta –remito al epígrafe de la historiografía, donde abordo las posturas un tanto ideologizadas y antitéticas, de la presunta judaización de los conversos o, por el contrario, su carácter ficcional–, los procesos inquisitoriales presentan múltiples posibilidades de cara a la investigación²¹⁸.

No es razonable que las causas fueran fruto de la imaginación o de las elucubraciones de los inquisidores, entre otros motivos porque las *mitzvot* que practican las neoconversas aragonesas son homólogas a sus coetáneas castellanas. Si hubo victimarios, es porque hubo víctimas; la Inquisición no se inventó porque ya existía; en todo caso se reinventó a sí misma cíclicamente para perseguir perfiles de distinta especie²¹⁹.

Son prácticas transgeneracionales típicas de personas que no nacieron judías o cuyos padres las bautizaron a tierna edad sin *uso de razón*, fruto de las persecuciones de 1391, en el caso castellano, y de los Adoctrinamientos de Tortosa de 1412, en el contexto aragonés. Se trata de una generación puente, muy distinta de aquella otra que vivió la persecución o, en su caso, la persuasión, y sus descendientes, que tuvieron referencias indirectas o lejanas y muy diluidas de lo que había sido el judaísmo.

²¹⁷ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1990), "Historia de las mentalidades e Inquisición", pp. 182-184.

²¹⁸ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar, "Límites y posibilidades de investigación sobre los procesos en los orígenes de la Inquisición española", en *En el primer siglo de la Inquisición española*, pp. 370-371.

²¹⁹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2006), "De la Inquisición y de la intolerancia", vol. 1, p. 49.

Los cargos preliminares presentados ante el tribunal están muy condicionados por los *Manuales* inquisitoriales y los Edictos de Fe. No hay duda de que la gran mayoría de las acusaciones se refieren a elementos rituales del judaísmo, lo que no significan que sean falsas, pues se advierte, por parte de muchas mujeres, una observancia diaria, semanal o anual, con una persistencia natural y espontánea. Es más dudoso que respondieran a una filiación religiosa. Como señala H. BEINART²²⁰, la adhesión converso a esos rituales judaicos era un signo de sus creencias, pero la intencionalidad que se escondía tras ellos correspondía más a la valoración de los inquisidores que a la verdad en sí misma.

J. CONTRERAS duda que los inquisidores estuvieran facultados para apreciar correctamente las herejías y sus manifestaciones²²¹. Sin embargo, y a tenor de las querellas que a modo de *vademécum* se insertan en los procesos, parecen poseer una información concisa de los rituales y ceremoniales. Un asunto muy distinto radica en si eran capaces de deducir de ellos las creencias que los sustentaban y si existía tal nexo. Se trataba de descubrir los detalles en sus acciones cotidianas para fundamentar la acusación, pues en ellos residía el *pecado*. En los parámetros bíblicos se lee cómo hay que actuar en las celebraciones, conectando la experiencia corporal con el ámbito sobrenatural. Quizás en ese punto los inquisidores no erraran tanto como presumimos.

Aunque, como escribía F. TOMÁS Y VALIENTE, han pasado los tiempos de las extrapolaciones y las discusiones ideológicas “entre quienes apenas o nada se habían acercado a un archivo, y estamos felizmente instalados en el estudio serio, concienzudo y riguroso de los fondos conservados”, pues de ellos fluye “una corriente imparable de temas complementarios, y como cada época plantea los suyos nunca se podrá considerar terminada, es decir, agotada, la historia del Santo Oficio”²²².

²²⁰ BEINART, Haim (1981), *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, p. 239.

²²¹ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime (1995), “Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía”, en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, León, Junta de Castilla y León, vol. 2, p. 693.

²²² TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1995), “El Santo Oficio de la Inquisición, entre el secreto y el espectáculo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65, p. 1071.

El documento es la arquitectura básica de nuestra génesis investigadora, nuestro laboratorio, donde realizamos el “trabajo de campo”, en el cimiento basilar de la “antropología histórica” o “antropología de archivo”. En esta metodología etno-documental existe una doble línea explicativa *emic*, desde los parámetros de la propia cultura, y *etic*, desde los parámetros de la propia investigación.

En suma, los procesos inquisitoriales no pueden soslayarse, aunque la aproximación debe realizarse con cautela y criticismo²²³, pero sin caer en el negacionismo radical sobre su validez como fuente histórica, pues esa postura conduce a un callejón sin salida²²⁴ y, añadiría, a la melancolía, en el sentido que le otorga el AQUITANE. Son múltiples, por lo demás, las posibilidades que ofrecen y que no extinguen las distintas perspectivas que las fuentes deparan. Es por ello fundamental proseguir en la laboriosa transcripción y edición de los procesos íntegros, pese a constituir una tarea ardua, y no solo por sus dificultades jurídicas²²⁵ y diplomáticas²²⁶, pues como toda documentación procesal entraña una extraordinaria complejidad²²⁷.

Es más, han sido el gran instrumento operativo de la historia de las mentalidades y de los sentimientos, junto a los protocolos notariales y la Literatura, a pesar de las necesarias cauciones metodológicas, porque ni hay que asumirlas en su estricta literalidad ni es “plenamente creíble todo el andamiaje

²²³ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1995), “El origen de los archivos del Santo Oficio: una aproximación al valor histórico de las fuentes inquisitoriales”, en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, vol. 2, pp. 751-759.

²²⁴ GINZBURG, Carlo (1981), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, p. 18.

²²⁵ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1992), “Análisis metodológico del proceso inquisitorial desde una perspectiva jurídico-formal”, en *VII Jornadas de Metodología sobre fuentes Aragonesas*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 437-450.

²²⁶ GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (2001), “El proceso inquisitorial a través de su documentación. Estudios diplomáticos”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 14, pp. 491-517; ÍDEM (2003-2004), “Documentación inquisitorial: el edicto de Fe. Revisión diplomática”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 25, pp. 777-795 & ÍDEM (2004), “La corrección de registros: diplomática inquisitorial”, *Documenta & Instrumenta*, 1, pp. 21-34.

²²⁷ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar, “Límites y posibilidades de investigación sobre los procesos en los orígenes de la Inquisición española”, en *En el primer siglo de la Inquisición española*, pp. 377-379.

conceptual sobre el que se asienta la legitimidad inquisitorial”²²⁸. Adviértase, por otro lado, que en su momento la relación de *causas de fe* fue un *maná*²²⁹, pero pronto sus limitaciones supusieron un lastre en el planteamiento de nuevas perspectivas²³⁰.

Desde esta óptica, la escritura –las fuentes, en suma– se convierte en el medio de expresión de los asuntos más trascendentes, lo que llega a hacerla imprescindible para un número creciente de actos jurídicos, culturales e ideológicos de un pasado que se tamiza a través de los signos, que poseen una profunda aspiración de permanecer imperecederos en la memoria²³¹. Los procesos, así, constituyen un conjunto de textos polifacéticos, donde se imbrica a menudo el discurso del escribiente con el de los testimonios orales contenidos en el sumario, comportándose, de este modo, como un palimpsesto.

Los legajos se comportan como hipertextos donde se contiene la doctrina procesal, la sucesión prelativa de los actos administrativa y judicial, y los documentos insertos, muchas veces incompletos, que se conservan y dan fe de lo actuado, entre cuyos niveles existen divergencias notables. La prueba testifical es siempre la clave del proceso penal, por la fuerza mítica de la declaración de dos testigos concordes, de ahí que el Santo Oficio cuidase su transcripción y el escrupuloso archivo de las diligencias.

La transcripción literal resulta de escasa utilidad en la documentación judicial, porque importa dar un significado –necesariamente parcial– a los enunciados orales. Lo que se plasma en el papel es “una reconstrucción verosímil de distintas conversaciones [...] tanto en el contenido como en la forma”. No se reproduce exactamente lo que se dijo, aunque sí unas secuencias en que la impronta oral permanece bien visible. Todos los implicados en los procesos son conscientes de la

²²⁸ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2003), “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, pp. 96-97.

²²⁹ HENNINGSSEN, Gustav (1984), “La elocuencia de los números: promesas de las ‘relaciones de causas’ inquisitoriales para la nueva historia social”, en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, pp. 207-225.

²³⁰ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1999), “Inquisició i confessionalització”, *Manuscripts*, 17, p. 28.

²³¹ HESPAÑA, António Manuel (1993), *La Gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 32 y 56.

diferencia entre lo hablado y lo escrito, si bien “todos ellos perciben la oralidad a través de un filtro”. Esto vale en especial para los testimonios, pues “hay hechos discursivos, fonéticos, morfosintácticos y léxicos en la lengua hablada que los amanuenses no dudan en transcribir, mientras que otros muchos no aparecen nunca en los documentos”²³².

Para transcribir las declaraciones de procesados y testigos la tradición discursiva dispone del estilo directo y el indirecto, a los que suman ciertas formas mixtas, que merecen valoraciones lingüísticas diversas. En nuestro análisis revisten mayor interés las secuencias en discurso directo, ya que permite un acercamiento más genuino al habla de sus protagonistas y a sus sentimientos y pensamientos, máxime cuando parte de los textos reflejan la lengua elaborada en formas discursivas convencionales. Se atisban los reflejos del habla viva o “espejismos de una realidad mucho más rica y compleja que se ha perdido para siempre”, por lo que requieren una reflexión crítica sobre las circunstancias en las que se han redactado y sobre las estructuras discursivas.

Los más extensos e interesantes para el estudio de la oralidad son los testimonios. Comienza por la indicación de lugar y fecha de la deposición, así como filiación y otros datos personales del testigo, sigue el juramento y a continuación se consigna cuanto el declarante afirma relevante sobre la inculpada. Esta parte representa con frecuencia un relato de las vivencias del testigo en relación con la rea y dentro de ellas es primordial todo lo que han dicho explícitamente respecto al delito que se le reprocha.

Los enunciados orales revisten formas variadas: a veces se recuerda una sola intervención, una observación, una pregunta, una exclamación; en otras se reproducen verdaderos intercambios, con distintos turnos de palabra, sobre todo si la persona en cuestión determina sucesos o razona sobre los pros y los contras de una cuestión. De este modo, “los relatos, tal como los consignan los escribanos, distan de ser neutros [...] el discurso directo está casi siempre al servicio de algún

²³² EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, Zaragoza, Libros Pórtico, p. 74.

enfoque particular [cuyas] narraciones suelen constituir serie de textos más o menos largas que despliegan su fuerza argumentativa en el conjunto del expediente”²³³.

Existe cierta precisión léxica en los *verba dicendi* que tienen incidencia jurídica, frente a la escasa diferenciación semántica en los relativos a los actos de habla comunes. El tiempo verbal suele ser pretérito, sustituido a veces por el presente narrativo o de resumen; mientras que en el relato se alterna el pretérito con el pluscuamperfecto.

Casi siempre son conversaciones recordadas por testigos y transcritas bastante más tarde de los hechos narrados. Este doble filtro afecta a las secuencias orales y al tratamiento diegético de dichas conversaciones²³⁴. No se trata de transmitir correctamente o no unas secuencias orales, pues que éstas se transmiten a menudo a través de varias personas interpuestas. Más que de hechos y dichos reales se trata de rumores. En la compleja cadena de transmisión los enunciados primitivos pueden quedar alterados por una serie de factores. Hay que contar con la limitación de la memoria de los testigos, conminados a recordar conversaciones que oyeron o en que participaron a veces muchos años atrás. Muchos muestran dudas, por lo que los inquisidores deben cerciorarse con meticulosidad qué palabras recuerdan a “ciencia cierta” y cuáles estiman más dudosas.

Otro factor que puede alterar los enunciados es de orden psicológico y se manifiesta en un recuerdo selectivo de lo que ocurrió y se dijo en la ocasión examinada. Especialmente cuando el testigo ha participado en la conversación, y en los casos en que le une al acusado alguna relación personal, es probable que dé una versión más o menos interesada de los hechos. Esta percepción subjetiva de los acontecimientos se atestigua con frecuencia, pues existe una clara orientación persuasiva a través de la argumentación, ya que el establecimiento de la verdad jurídica, si hubo delito o no, se obtiene razonando sobre los datos que

²³³ Ibídem, pp. 37-38.

²³⁴ Ibídem, p. 68.

proporcionan testigos y acusados. Especialmente en las manifestaciones heréticas para evitar incertidumbre es necesario conocer el contexto y la intencionalidad.

No siempre se produce la conexión lógico-semántica entre causa y efecto, o al menos no es usual, pues “no se emplea casi nunca en su totalidad la secuencia argumentativa prototípica constituida por la proposición, la inferencia y la conclusión”. Las secuencias argumentativas del lengua espontaneo se presentan menos elaboradas, menos explicitadas por conectores y con un poder de convicción que emana frecuentemente de otras fuentes, más que de la relación semántica entre los distintos enunciados²³⁵.

El análisis de lo oral en lo escrito es una disciplina muy reciente dentro de la lingüística hispánica, que no se remonta más allá de tres décadas. La representación de la interacción coloquial en su texto se da en todas las culturas que manejan la escritura, lo que varía es el modo de su “transcodificación”, o dicho de otro modo, “la manera en que la oralidad multiforme es adaptada a las condiciones específicas del discurso escrito”. Tal adaptación supone una reducción de medios expresivos – no sólo verbales– que se utilizan en la comunicación hablada. Así, si el discurso directo sugiere cierta fidelidad de lo dicho, no se debe subestimar la manipulación o re-construcción operada de modo consciente o inconsciente por los escribanos de tales secuencias²³⁶.

En cuanto a la fidelidad de la transcripción mantenemos una postura ecléctica pues, aunque los escribanos mantienen los elementos esenciales, el registro no siempre es literal ni suelen distorsionarse por motivos ideológicos²³⁷. Aunque autores como H. BEINART²³⁸ estiman que las conversaciones referidas por los testigos se registran literalmente, hemos de advertir que el Santo Oficio es un tribunal ideológico.

²³⁵ Ibidem, p. 81.

²³⁶ Ibidem, pp. 11-12.

²³⁷ DEDIEU, Jean Pierre, "The Archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical Anthropology", p. 168.

²³⁸ BEINART, Haim (1974), *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, The Hebrew University, vol. 1, p. XXVII.

Ello no impide, insisto, en que cuando los inquisidores aprueban la publicación de los testimonios incriminatorios recopilados por el ministerio fiscal, tomados siempre bajo juramento, los notarios dan fe de su traslado fidedigno:

“Hiis quinque depossiciones testium in hiis tribus foleis papiri quarti folei contentas, ego, Joanes Domper, notarius Officii Sancte Inquisitionis heretice pravitatis, civitatis Cesarauguste, auctoritatibusque apostolica ubique regiaque dictum et prominciatu Cesaraugustani, de mandato reverendi domini Alfonsi de Alarcon, inquisitoris dicte heretice pravitatis, a suis originalibus Regestris dictis Sancte Inquisitionibus in hanc publicam formam extraxi et scripsi, et cum suis originalibus depossicionibus, bene et fideliter comprovavi, et ut eiusdem fides plenaria adhibeatur hic meum solitum et assuetum apposivi signum”²³⁹.

Es improbable que el tribunal manipulara los medios de prueba a sugestión de los inquisidores; en general esos patrones sociales manifiestan simple y llanamente la experiencia individual de los comparecientes basada en su relación con la acusada. Podría parecer una mera simulación para generar la ilusión de que impartían justicia, pero ello no tenía sentido porque el acceso a las Actas era no solo muy restringido sino que estaba amparado por el secreto, centro de gravedad del proceso²⁴⁰, cuya vulneración era severamente castigada.

Los notarios recogen bajo su propio escrutinio el desarrollo del proceso intentando transcribir la mayor cantidad posible en un tiempo restringido. Debían levantar acta lo más fidedignamente posible de lo allí actuado. En ese caso, disponían de un estrecho margen para introducir incorrecciones o especulaciones infundadas en este particular formato de interrogatorios. En cierto modo, algunos autores los comparan con los estenotipistas en las actuales cortes de justicia, cuyo único fin consiste en recoger escrupulosamente lo que ha sido dicho, y cuya profesionalidad se define por su papel de reproductores fiables. Es más, se

²³⁹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fol. 5v.

²⁴⁰ GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1997), “Consideraciones sobre el secreto del proceso inquisitorial”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67/2, pp. 1648-1650.

aprecian transcripciones literales del hebreo que pese a sus contaminaciones son identificables²⁴¹.

Dudo que los fedatarios públicos, no simples amanuenses, escribieran algo distinto a lo que allí estaba teniendo lugar. Es más, en ciertos momentos, la propia interesada, pongamos por caso a Violante de Santángel, viuda de Huesca, cuando insta a que “de las quales cosas [su confesión] requisivit dicti confitens me Micaelem de Galbe, notarius Sancte Inquisitionis, publicum fieri instrumentum unum et pluram etc.” Acto seguido se inserta una copia auténtica en el Registro de la Inquisición, utilizado como medio probatorio en sede judicial²⁴². Amén de ello, suscriben la veracidad de lo manifestado Berenguer Tort, presbítero, vicario de Santa María de Monzón, y Raimundo de Besens, familiar del Inquisidor, que actúan como testigos.

3. HERMENÉUTICA: SUBJETIVIDAD Y DESEMBARCO DIALÓGICO EN LA OTREDAD

La Antropología ha generado, junto con la Sociología y la Filosofía –la hermenéutica simbólica del sentido se ubicaría entre la Filosofía y la Antropología²⁴³–, un impacto decisivo en la Historia, guiándola hacia la Historia cultural y de los sentimientos; la Historia se ha “antropologizado”²⁴⁴. Del mismo modo en que ha ejercido un influjo notable en la Filosofía, a la que ha conducido a una Fenomenología del Espíritu que, por mostrar diferentes perspectivas desde los que se percibe y se define lo humano, se resuelve a su vez en Hermenéutica²⁴⁵. Los

²⁴¹ ABRERA, Anna Ysabel de, (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Turnhout, Brepols Publishers, pp. 193-194.

²⁴² Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 5v.-6.

²⁴³ ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, p. 17.

²⁴⁴ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1991), “Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar”, *Revista de Antropología Social*, 9, p. 173.

²⁴⁵ La filosofía nos incita a emprender un viaje interior del cual retornamos transfigurados tras la “limpieza a fondo del desván de la mente”. Si en nosotros existe la apertura hacia la contingencia y late el propósito de fructificar, “estos cambios de audición, visión, cognición, estas nuevas incursiones en el recuerdo, se traducirán en acción; praxis. Cambiar la vida: dilema teológico *par excellence*”. STEINER, George (2000), *Errata*, Madrid, Siruela, p. 40.

saberes y la vida son conversación, interpretación, lenguaje²⁴⁶. La hermenéutica no es un método delimitado como el científico, más bien es un conjunto de perspectivas que debaten entre sí²⁴⁷.

La Historia –que es una conformación de la memoria– y la Antropología –una profunda reflexión sobre el ser humano– se sitúan en una encrucijada, donde la mentalidad y los sentimientos –en sus diversos componentes racionales, emotivos, simbólicos, imaginarios, conscientes-inconsciente, conductistas...– es motor de actitudes que explican multitud de comportamientos colectivos.

El sensitivo mundo medieval no se manifiesta como una *nuda veritas*, sino que conforma una galaxia de metáforas, cuyo eje alegórico muestra una doble faz interpretativa y representativa, donde las cosas no son siempre lo que parecen, sino que presentan múltiples niveles de lectura. Es ahí donde la imaginación – *imago*– cobra operatividad en el discernimiento de la *veritas*, en el contexto de una sociedad donde sus protagonistas aprehenden los nexos causales de manera mucho más inmediata que nosotros ahora al intentar comprenderla.

A través de la convergencia de los estudios cognitivos sobre el lenguaje y la filosofía, autores como G. LAKOFF y M. JOHNSON sostienen que “nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica”, estructurando nuestras percepciones y conductas²⁴⁸. Es decir, impregna la vida cotidiana del lenguaje, el pensamiento y la acción, y abandona “la periferia” en la teoría contemporánea²⁴⁹, siendo inidóneo confinarla al terreno de las formas verbales, lo que abre dos niveles de

²⁴⁶ “Language is not a culture-free code, distinct from the way people think and behave, but, rather, it plays a major role in the perpetuation of culture”. KRAMSCH, Claire (2010), *Language and Culture*, Oxford, Oxford University Press, p. 8.

²⁴⁷ La característica más señalada del lugar común –que no es solo un concepto, sino una constelación– es la de afirmar que el mundo funciona de una determinada manera con tal certeza que hasta los estudiosos más concienzudos lo utilizan sin contrastarlo. GREENWOOD, David J. (1971), “Julio Caro Baroja: sus obras e ideas”, pp. 77-97 & ÍDEM (1978), “Community-Region-Government: Toward an Integration of Anthropology and History”, pp. 511-531.

²⁴⁸ CARDENAL MOGOLLÓN, Lourdes (2010), “La génesis del significado en los defensores de la mente encarnada”, *Factótum: Revista de Filosofía*, 7, pp. 43-47.

²⁴⁹ PARENTE, Diego (2000), “Literalidad, metáfora y cognición: Observaciones críticas sobre la perspectiva experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson”, pp. 2-3.

alegoridad: la subyacente y la superficial. La metáfora se vincula estrechamente con nuestro modo de categorizar el mundo²⁵⁰.

A modo de glosa, G. STEINER refiere que desde sus albores judeogriegos hasta el presente, Occidente había experimentado una fase de “concentrado verbalismo”, mientras que en la actualidad asistimos a una paulatina destrucción de las “formas internas de la cultura”²⁵¹. En un bello alegato en favor de los libros, este autor significa que leer es un acto especializado, espiritualmente selecto. En un contexto en el que la inmensa mayoría de la Humanidad ha pertenecido al reino de la palabra hablada, la Era Digital nos está devolviendo, por desgracia, al semi (o icónico) analfabetismo, en una interacción imagen-texto similar a la que existía en tiempos medievales, donde la lectura de los hombres y mujeres iletrados se circunscribía a las imágenes de los vitrales o de los pórticos de iglesias y catedrales por, incapaces de descifrar la escritura de las Sagradas Escrituras²⁵².

La actividad simbólica impregna prácticamente la totalidad de la existencia humana. El excelente historiador de las religiones M. ELÍADE enfatiza que el *Homo Sapiens* es el “único capaz de comunicar y representar conscientemente el universo por medio de signos”²⁵³. Son indudables las consistentes aportaciones de E. CASSIRER, a quien debemos la reconducción del mito al terreno de la Filosofía, al interrogarse acerca de lo cultural y proporciona herramientas idóneas para esbozar una filosofía de la cultura que, partiendo de consideraciones del lenguaje, –entendido como un encuentro conceptualizado hombre-mundo– es de naturaleza epistemológica²⁵⁴.

En su *Filosofía de las Formas Simbólicas* defiende que lo que distingue al mito respecto al conocimiento empírico radica no en la naturaleza sino en su

²⁵⁰ SÁNCHEZ GARCÍA, Jesús M. (2003), “Language and cognition: George Lakoff on some internal and external complexities: interview”, *Review of Cognitive Linguistics*, 1, pp. 233-267.

²⁵¹ STEINER, George (2000), *Errata*, Madrid, Siruela, p. 45.

²⁵² STEINER, George (2001), “Carta de amor a la lectura”, *Letra internacional*, 72, pp. 12-15.

²⁵³ SCHWARZ, Fernando (2008), *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo Sagrado*, Buenos Aires, Biblos, p. 28.

²⁵⁴ KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine (2015), “Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer”, *Revista de Filosofía*, 79/1, pp. 88-89.

modalidad, en la cualidad de sus categorías, cuyos modos de enlace para dar a la multiplicidad sensible la forma de unidad, son generalmente análogos y concordantes. Existe además, una peculiar ley de *concrecencia* o coincidencia de los términos de la relación, donde no se establece una demarcación entre el todo y las partes, colocando todo lo real en el mismo plano, y fundiendo finalmente lo que enlaza, pues en rigor “solo hay una sola dimensión de la relación, un solo plano del ser”²⁵⁵.

Centrándose en el estudio del lenguaje incide en el campo estructural de una “morfología espiritual” indicativa del sentido del mundo que sus hablantes poseen, de las peculiaridades de la cultura humana y de la relación con el pensamiento mítico, si bien concluía que el pensamiento racional-instrumental era el resultado de una experiencia cognitiva que había requerido una lenta evolución, mientras que el pensamiento mítico era primitivo y tradicional, al punto de que para comprender, explicar e interpretar la vida humana actual “el mito no tiene más remedio que reducirla a un pasado remoto”²⁵⁶.

LÉVI-STRAUSS, en sus estudios sobre el totemismo, cuyo influjo en relevantes antropólogos judíos es manifiesto²⁵⁷, entiende que el significado de la palabra “religión” se resiste a la teoría, fragmentándose en infinitas acepciones, que parten de un proceso de clasificación de la naturaleza. El pensamiento microscópico –ajeno a nuestra tradición aristotélica– emplea analogías como base lógica de un marco referencial metafísico general, similar a la teoría microcósmica global de la existencia común en las culturas orientales.

²⁵⁵ CASSIRER, Ernest (1971), *Filosofía de las Formas Simbólicas*, México, Fondo de cultura Económica, pp. 89-93.

²⁵⁶ CALVO ORTEGA, Francesc (2012), “Ernst Cassirer y la filosofía del lenguaje”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 56, pp. 21-35.

²⁵⁷ GOLDBERG, Harvey E. (2005), “The science of Judaism and the science of man: some Jewish threads in the history of anthropology”, en *Text and Context; Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch*, New York, Jewish Theological Seminary, pp. 283-317 & ÍDEM (2011), “Toward an integrative approach in Jewish studies: a view from anthropology”, en *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History; Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 318-334.

El mito no es un fósil cultural porque sus creadores lo transforman constantemente. El lenguaje mitopoético tiene su propia lógica, al igual que el Levítico –que elude la lengua discursiva y las emociones–, funciona con analogías que expanden su significado, conjugando un sistema concéntrico y jerárquico²⁵⁸. El investigador que ha crecido intelectualmente en el estilo dialógico-racional tiene dificultades para hallar sentido el estilo analógico, y viceversa.

Al interpretar la *Torah*, si no respetamos sus propias convenciones literarias, nos abocamos al desorden proveniente de una lectura occidental lineal que lo conturba y frustra, al atribuir métodos extemporáneos a los compiladores de la Antigüedad. Su estilo retórico es muy elaborado y coherente, partiendo de una estructura general de un hiperanillo del que emanan anillas menores en una *dinamís* helicoidal, frente a la linealidad predominante en el pensamiento occidental²⁵⁹.

V. TURNER pone el acento en su capacidad estructuradora y en su “multivocalidad”, identificando distintos niveles de observación e interpretación: observación de lo que realmente sucede; la exégesis indígena; el análisis e interpretación del antropólogo, a la luz del conocimiento de otras cultura y teorías académicas. Los miembros que se encuentran presentes en un ritual son básicamente receptores pasivos de los mensajes simbólicos²⁶⁰.

Desde esta misma óptica, R. WAGNER considera que el simbolismo no se reduce a mitos y rituales, sino que impregna el *corpus* cultural como un principio ordenador coherente que denomina tropo, que tiene su propio fundamento: él es tanto la individualidad de la percepción y la pluralidad de lo colectivo; siendo para él irrenunciable el concepto de dialéctica. La concordancia estructural entre el

²⁵⁸ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 40, 46, 53 y 57.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁶⁰ PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, pp. 127-128.

orden simbólico y el social pertenecen a un solo orden conceptual, donde las estructuras binarias no agotan las posibilidades de la clasificación humana²⁶¹.

El hombre medieval es un *homo symbolicus*, donde los elementos culturales adoptan formas simbólicas; así, el mundo “habla” o “se revela” a través de símbolos –“un mondo di rapporti simbolici”–, y puesto que el hombre tiene capacidad creadora de símbolos, sus productos son consonantemente simbólicos²⁶², donde los signos son esenciales, como indica C. G. JUNG, para ahondar en el “mundo significativo” de sus gentes²⁶³. El hombre es por naturaleza un animal simbólico que vive inmerso en una red de significados que el mismo concibe, pero de la que le resulta difícil salir, porque no es consciente de su existencia, sin la cual caería en un exilio emocional²⁶⁴.

En palabras de M. FOUCAULT, el “intelecto percibe el mundo como una manifestación de señales”, cuyo *status quo* es modificado en el orden y escalafón de los sentidos. Lo simbólico no es una realidad etérea, fortuita o inconexa del mundo sensible, sino que se concreta en formas y acciones materiales que participan «en» y «de» la mentalidad social. El símbolo rechaza una lectura unívoca porque sus características son revelar y esconder a un tiempo, en caso contrario tendríamos que hablar de *emblema*²⁶⁵.

No es posible explicar el comportamiento humano ignorando los actores sociales, además de enclavarse en redes y estructuras, son usuarios de símbolos – el *logos* del límite²⁶⁶– y narradores de historias que dan sentido a su realidad. Debemos aspirar a comprender, no a juzgar –ya que caeríamos en la trampa de un

²⁶¹ RODNEY, Needham (1960), “Alliance and classification among the Lamet”, *Sociologus: Journal for Social Anthropology*, 10/2, pp. 108-109.

²⁶² ELIADE, Mircea (1986), “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en *Metodología de la Historia de las Religiones*, Barcelona, Paidós, pp. 117 y 128.

²⁶³ RECUERO, Marco Antoni (2004), “Los modelos antropológicos de Carl Jung y de Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 62/121, pp. 459-488.

²⁶⁴ KLUCKHOHN, Clyde (1974), *Antropología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 21.

²⁶⁵ TAFURI, Manfredo (1977), *Teorías e historia de la arquitectura. Hacia una nueva concepción del espacio arquitectónicos*, Barcelona, Laia, p. 250.

²⁶⁶ ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, p. 115.

anacronismo que ni los propios contemporáneos entenderían²⁶⁷—, pues incluso un juicio comprensivo, puede ser “una ofensa a la moralidad”²⁶⁸. El antropólogo no es un mero intérprete de los hechos —con sus incongruencias, contradicciones y disfuncionalismos—, sino de un significado *appertum* a la diferencia; es un hermeneuta, al poseer el arte de interpretar los textos²⁶⁹.

K. LANGER —para quien el lenguaje, “is the most amazing symbolic system Humanity has invented”²⁷⁰—, en especial en su obra *Feeling and Form*, que dedica a la memoria de su maestro, define dos clases de pensamiento: presentativo y discursivo, donde el primero presenta analogías a modo de proyecciones abstractas extraídas de un contexto y transferidas a otro —donde los símbolos son “the keynote of all humanistic problems (...) in it lies a new conception of 'mentality,' that may illumine questions of life and consciousness”—, mientras que el segundo responde a un discurso nacional²⁷¹.

En ambos modelos, tanto el pensamiento *discursivo* como el *presentativo*, son formas igualmente legítimas de lógica; cada uno sirve a un propósito diferente: el primero aísla elementos, deconstruye, en tanto que el último proyecta pautas completas. La analogía mitopoética no puede ser descodificada en términos modernos, “el intérprete no debe leer la calidad emocional de un lenguaje forjado fundamentalmente en un modo espacio temporal” determinado²⁷². Es erróneo leer un texto bíblico o medieval como si hubiera estado escrito por otro; confundir lo analógico con lo dialógico. Mientras que el pensamiento racional funciona con

²⁶⁷ PÉREZ MARCOS, Regina María (2000), “Derechos humanos e Inquisición. ¿Conceptos contrapuestos?”, *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 181-190.

²⁶⁸ GEERTZ, Clifford (1996), *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, p. 62.

²⁶⁹ LISÓN, Carmelo (1983), *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 129.

²⁷⁰ LANGER, Susanne K. (1953), *Feeling and Form. A theory of Art*, New York, Charles Scribner's sons, p. 30.

²⁷¹ “The prime purpose of language is discourse, the conceptual framework that has developed under its influence is known as “discursive reason. For practical communication, scientific knowledge, and philosophical thought it is the only instrument we have. But on just that account there are whole domains of experience that philosophers deem “ineffable. Intuition is the basic process of all understanding, just as operative in discursive thought as in clear sense perception and immediate judgment; there will be more to say about that presently”. *Ibidem*, pp. 29-30.

²⁷² DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 175.

efectividad cuando puede aislarse de la experiencia social, el pensamiento correlativo es flexible y dúctil.

Intervienen dos tipos de pensamiento: el analógico frente al racional instrumental; el orden estético de la cosmología y el orden racional, donde aquella se basa en las relaciones parte-todo, en las implicaciones causales y en presupuestos lógicos que discurren de lo particular y concreto a lo universal. Sin embargo, para el pensamiento bíblico, incluso para el planteamiento de la herejía que se deduce de los ítems en que la desglosan, se aplica un orden “correlativo” o “estético” en que no se describe un modelo lineal ni jerárquico, ya que las asociaciones analógicas son horizontales en el sentido de que se produce una asociación de elementos concretos experimentales. El pensamiento correlativo asocia un conjunto de imágenes o conceptos mediante una disposición interna coherente y no por cadenas de causalidades²⁷³.

La interpretación de un texto pretérito –imagen verbalizada del pasado– es por esencia *anacrónica*, pues involucra un juego de temporalidades que no claudica ante una linealidad cronológica. Los estratos del tiempo, que sugería F. BRAUDEL, son maneras de percibir las duraciones de procesos cuyos sedimentos se sincronizan en un tiempo muy lento que involucra varias generaciones y que incluso trasciende el poso de los episodios y las coyunturas históricas que transforman un proceso social²⁷⁴. Una época en que la lógica y la magia se injertan en un tronco común –casi de infancias²⁷⁵–, refleja una realidad atemporal cuyos valores epistémicos ponen en entredicho una historiografía cuyo concepto de evolución es puramente cronológico”²⁷⁶.

²⁷³ Ibídem, pp. 37-38.

²⁷⁴ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, *Historia Crítica*, 48, p. 168.

²⁷⁵ “Mi dibujo no representaba un sombrero, representaba una boa que digería un elefante. Entonces dibujé el interior de la boa, para que las personas mayores pudieran comprender. Los adultos siempre necesitan explicaciones” & “Las personas mayores *nunca son capaces de comprender las cosas por sí mismas*, y es muy aburrido para los niños tener que darles una y otra vez explicaciones”. SAINT-EXUPÉRY, Antoine de (1998), *El Principito*, México, Editorial Lectorum, p. 10.

²⁷⁶ WARBURG, Aby (2005), *El renacimiento del paganismo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 447.

Como ha descrito A. GINGRICH en uno de sus ensayos, esta colaboración ha sido especialmente fructífera dentro de la tradición marcada por la *École des Annales*, permitiendo descontextualizar ciertos conceptos de su sustrato sociocultural, geográfico y temporal y desarrollar puntos de comparación transversando tiempos y espacios²⁷⁷.

Para A. WARBURG, la imagen –extrapolable a un texto, cuya iconografía es semántica– “formula” una condensación de tiempos que se acumulan bajo la comprensión simbólica del universo. Los tiempos de una imagen se reconocen por los “síntomas” de detalles anacrónicos que se concatenan y que incluso involucran la mirada del lector que, como un intruso, se sumerge en el tiempo de los otros. El anacronismo no es un espacio atemporal, sino que es el tiempo de lo anímico, del vínculo afectivo que existe con el universo simbólico²⁷⁸. Paralelamente, el documento se comporta al modo de un paisaje que delata vidas pasadas, o las oculta; siendo siempre la mirada capaz de transformar la vista en un paisaje es siempre la de “otro”²⁷⁹.

En la mirada de J. DERRIDA la pintura de un paisaje no se compone de campos, arroyos y nubes, sino, según la óptica deconstructivista, de pinceladas sobre el lienzo que materializan signos; es decir, la representatividad de los elementos naturales del paisaje depende de la manera en que el pintor manipula los signos por medio de sus pinceladas y no de la realidad física del paisaje. Basado en la tradición lingüística de F. de SAUSSURE, declara que no existe nada fuera del texto, porque todo es texto, esto es, utilizando su terminología “Il n’y a pas de hors-texte”²⁸⁰.

También en la exégesis judía, especialmente en la Cábala, se da cabida a glosas de las Sagradas Escrituras que generan asimismo otros comentarios, en un

²⁷⁷ GINGRICH, Andre (2014), “Multiple Histories: Three Journeys through Academic Records, Medieval Yemen and Current Anthropology’s Encounters with the Past”, *History and Anthropology*. Disponible en doi:10.1080/02757206.2014.933102 [Consultado: 20/02/2015].

²⁷⁸ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, pp. 169-170.

²⁷⁹ MAIRAL, Gaspar (2010), “El paisaje o la mirada del ‘otro’”, en *Horizontes estéticos*, Barcelona, Anthropos, p. 43.

²⁸⁰ KRIEGER, Peter (2004), “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84, p. 184.

interminable proceso de despliegue textual, de ahí su modernidad, al punto de que “la prolijidad de los comentarios talmúdicos, la persistente presencia del texto central en las glosas marginales, así como su refinamiento filológico, caracterizan un tipo de escritura que ha hecho su aparición en la literatura moderna donde ha adoptado una forma secular”²⁸¹. En cierto modo, esta idea se conjuga con el hecho de que en la *Torah* nada es aleatorio; pues de cada una de sus letras fluyen interpretaciones y procesos narrativos al modo de microrrelatos del gran flujo creativo de la Divinidad. La idea del texto como tejido en continua urdimbre, en una glosa de crecimiento exponencial “que confiere al texto un grado de alejamiento y destierro donde el autor se pierde/se extravía a sí mismo y el sentido se disemina”²⁸².

La deconstrucción es una escritura de la escritura que obliga cuando menos a efectuar otra lectura no vinculada tanto a la comprensión hermenéutica del sentido del querer-decir discursivo sino a su fondo de ilegibilidad y a las fuerzas no intencionales inscritas en los sistemas significantes que lo convierten en propiamente un texto, algo que por su naturaleza se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido. Dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica.

No es un método, por lo que se resiste a una definición. La conforman una serie de estrategias de lectura, de operaciones textuales y estrategias heurísticas, cuya particularidad reside en que se trata de un mecanismo textual que sobrepasa o que ha sobrepasado las intenciones de quien produjo el texto en cuestión o las intenciones que pretende manifestar el texto mismo. Es una *escuela de la sospecha*, donde la interpretación nunca entrega su verdadera presencia sino huellas que nunca podrán hacerse plenamente presentes. De ahí que los textos

²⁸¹ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016), “Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48/2 <http://www.theoria.eu/nomadas/48/adolfovrocca.pdf>.

²⁸² COHEN, Esther (1989), “El laberinto”, *Acta Poética*, 9/1-2 (Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin, Deconstrucción), p. 113.

deban ser leídos a la luz de otros textos, personas, sentimientos y retazos de información, cuyas relaciones son inferenciales pero también laberínticas²⁸³.

La imagen y el texto narrativizado suscitan en el historiador y el antropólogo la percepción de que el tiempo les concerniente, no pertenece a una línea melódica y bien dividida en la evolución diacrónica, sino que se enfrenta a una armonía de múltiples sonidos, muchos de los cuales comenzaron antes de que la partitura fuera compuesta e interpretada. Si no responde solo a su tiempo de producción, de uso o de lectura, sino que además es una composición de sustratos temporales previos, acercarse a ellos implica jugar con la sincronización de distintas temporalidades y buscar otra forma de pensar la historia.

Así, “a compreensão de uma qualquer mensagem depende da sua contextualização por relação a um universo referencial que será sempre um mundo social”. Se parte de un contexto de semejanza –no de identidad– que establece unos parámetros de validación, siendo una premisa necesaria como de verosimilitud. En otras palabras, por el principio de *coherencia*, atribuimos a nuestros interlocutores formas de pensar bastante semejantes a las nuestras, y por el principio de correspondencia, el mundo de dicho interlocutores debe ser parecido a lo que conocemos. A ello añadiría J. DE PINA, la “caridade interpretativa”²⁸⁴.

El espíritu humano –*mens*–, atendiendo a la percepción de san Agustín, es tridimensional –*memoria, intelligentia y voluntas*–, de ahí la función social del historiador, porque “lo que ahora es claro y manifiesto es que no existe los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de cosas pasadas (*memoria*), presente de cosas

²⁸³ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016), “Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48/2 <http://www.theoria.eu/nomadas/48/adolfovrocca.pdf>.

²⁸⁴ PINA CABRAL, Joao de (2006), “Semelhança e verosimilhança. Horizontes de narrativa etnográfica”, en *Antropología, Horizontes Narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 101 y 111.

presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)"²⁸⁵. Así, presente y pasado se conservan en un mismo devenir, construyendo una serie de estratos en el tiempo, que, al modo en que se expresa la reflexión braudeliana, refieren a un tiempo presente que "existe" únicamente en la constante interacción que produce la reflexión de todos sus estratos²⁸⁶.

En sus más señeros trabajos de investigación histórica W. BENJAMIN traza una topografía mítica, una cartografía de la memoria oculta en las ciudades –las judeoconversas se desenvuelven básicamente en escenarios urbanos– y en sus espacios marginales a través de los microrrelatos que la recorren y dinamizan. El historiador, a modo de coleccionista, yuxtapone fragmentos en la construcción del atlas de la memoria, a través de huellas superpuestas, de teselas de recuerdos²⁸⁷, que nos brindan los procesos que analizamos. En paralelo, L. WITTGENSTEIN, en sus investigaciones sobre el lenguaje, trabaja en categorías como la "representación perspicua" y la "visión de aspectos", donde se capta la generalidad de los fenómenos pero salvaguardando su singularidad²⁸⁸.

Con este punto de partida epistemológico, es la preocupación por un tiempo que trasciende la noción de cronología la que lleva a reconsiderar la idea de Historia. Más allá de organizar el texto en función de un proceso histórico que lo determina, se sugiere, por el contrario, que éste acumula un tiempo que permanece y se actualiza, y que no se justifica solo por su lugar de producción. Investigar, así, nos conduce a una encrucijada: hay un lugar que lo "crea", un lugar que lo "lee" y un lugar que lo "interpreta", así como hay un lugar que el texto imita, otro del que produce conciencia de algo, y otro que reproduce fenómenos inconscientes heredados.

²⁸⁵ HIPONA, Agustín de (1951), *Las confesiones*, lib. XI, cap. XX, Madrid, Espasa Calpe, p. 579.

²⁸⁶ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), "Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia", pp. 175-176.

²⁸⁷ ARANA GIRALT, Juan (2013), "Walter Benjamin, una cartografía de la memoria", *Constelaciones: Revista de arquitectura de la Universidad CEU San Pablo = Architecture magazine of the CEU San Pablo University*, 1, pp. 71-82.

²⁸⁸ DELGADO ROJO, José Luis (2015), "Benjamin y Wittgenstein, una aproximación morfológica", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 34/1, pp. 33-57.

El texto contiene por esencia una multiplicidad de tiempos, de modo que se difumina la relación pasado-presente, ya que no se limita a una oposición subjetividad-objetividad²⁸⁹, historiador-fuente, sino que se articula dinámicamente en los tiempos, organizados a través de los estratos dialécticos de la experiencia²⁹⁰. La subjetividad del científico es un factor fundamental, “de tal suerte que es la suma de subjetividades afines, lo que permite el consenso sobre la definición de objetividad”²⁹¹. Dicho de otro modo, al historiador la cabe la responsabilidad de hacer una “historia objetiva de las subjetividades”²⁹².

La idea de que los modelos de la investigación social son enteramente asépticos es difícil de sostener, pues las teorías se construyen sobre la base de presupuestos con implicaciones ideológicas²⁹³. G. STEINER apuesta por la fuerza motriz de la individuación y la desconfianza en la teoría, pues implica “auténticas maravillas de improbabilidad”. La invocación de la teoría en el terreno de las Humanidades, en la historia y la sociedad, le parece resueltamente “mendaz”. El prestigio académico del que goza la teoría en las ciencias sociales y humanas, surge en su argumentación del lamentable empeño de encontrar regularidades en el “movimiento del espíritu”, expresión que atribuye a Dante²⁹⁴.

En la raíz de muchas de las elecciones humanas, que parecen ser racionales, no subyace una explicación racional. Es una esfera del yo al que no tenemos pleno acceso, y que no podemos modificar a nuestro antojo. El descubrimiento de que muchos de estos mecanismos se han originado en el seno materno, en los primeros años de vida, e incluso en nuestra memoria filética, indica la necesidad

²⁸⁹ Máxime si concebimos lo ontológico, como el modo de ser de las cosas, y lo epistemológico, como los juicios que se emiten sobre las cosas. POSADA, Gregorio (2006), “La subjetividad en las Ciencias Sociales, una cuestión Ontológica y no Epistemológica”, *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, 25. Disponible en <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/25/posada.htm> [Consultado: 10.10.2015].

²⁹⁰ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, p. 176.

²⁹¹ GÓMEZ TAGLE, Silvia (1989), “Subjetividad, investigación y docencia en la Antropología”, *Revista Nueva Antropología*, 35, p. 131.

²⁹² GIBERT GALASSI, Jorge (2006), “Epistemología, Ciencias sociales e Historia”, p. 45.

²⁹³ SÁNCHEZ GÓMEZ, María Cruz (2006), “Estrategias de investigación en las Ciencias Sociales”, *Comunicación y pluralismo*, 2, p. 15.

²⁹⁴ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 46.

de caminar hacia la construcción de un modelo de la mente humana en el que se supere el dualismo que ha configurado el saber occidental²⁹⁵.

Los procesos cognitivos conscientes –y el conjunto de operaciones mentales que recaen en su ámbito– son activados a través de la atención²⁹⁶. De todos ellos tenemos experiencia subjetiva, y el conjunto unitario de los mismos se agrupa bajo el concepto de amplio espectro de conciencia, uno de los problemas más relevantes al que se enfrentan en la actualidad las ciencias tanto naturales como humanas y sociales, y que se extiende, en opinión de B. CYRULNIK, desde las más ligadas a la percepción y atención a las vinculadas al control ejecutivo, la auto referencia o el metaconocimiento²⁹⁷.

Desde la psicología evolutiva se defiende que en el ser humano surgen de forma escalonada nuevos niveles de conciencia emergentes: poder de acción, poder de representación, poder de concepción y poder de imaginación. La conciencia se compone de estados de vigilancia o grados de atención a la vida²⁹⁸. Para entenderlos es fértil el enfoque cultural que proporciona la Antropología social, pues la aproximación cultural subraya el carácter intersubjetivo, donde el nivel de conciencia es el grado de concentración, claridad y energía con el que vivimos cada instante de nuestra vida. De ahí que el análisis antropológico-cultural de la conciencia sitúa en el centro de atención a las personas que actúan y experimentan²⁹⁹.

La conciencia se comporta como un proceso gradual desarrollado en tres niveles interrelacionados, las denominadas “jerarquías estratificadas”³⁰⁰. Al primero, el de la conciencia cognitiva, le concierne el procesamiento de

²⁹⁵ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2006), “Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural”, *Thémata: Revista de Filosofía*, 37, p. 78.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁹⁷ CYRULNIK, Boris (2011), “Rien n'est plus simple qu'une pensée complexe”, *Hermès: Cognition - communication - politique*, 60, pp. 39-42.

²⁹⁸ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2006), “Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural”, pp. 81-82.

²⁹⁹ LEHMANN, Albrecht (2005), “Análisis de la conciencia: sobre la metodología antropológica”, en *La conciencia humana: perspectiva cultural*, p. 191.

³⁰⁰ POZO, Juan Ignacio (2006), “En el principio era el Método: las psicologías dogmáticas, la metodología en crisis, o viceversa”, pp. 82-83.

información que realizan las estructuras cerebrales y sensoriales. Por una parte, la consciencia afectiva o impregnada en nosotros, que se constituye en la época natal a partir del encuentro significativo, las figuras de apego, con las cuales construye un mundo historizado y semantizado. Finalmente, la consciencia compartida, gracias a la palabra que permite el acceso a los relatos de la familia y de la cultura³⁰¹, porque “language, as something culturally constructed, reflects the ideology of the society in which it is used”³⁰². Siguiendo la visión de J. DERRIDA, el cerebro es un tipo de supertexto, que además organiza sus procesos de manera paralela, en redes, y no en jerarquías como ya lo sostuvo Descartes hace más de tres siglos³⁰³.

En el contexto de la lingüística, la semiótica y la psicología cognitiva, los dos grandes constructos de la producción textual humana son la oralidad y la escrituralidad, conceptos que replantean la vieja relación oralidad-escritura y escritura-textualidad. Escrituralidad no equivale exactamente a cultura escrita, sino que se aproxima más a una Antropología de la escritura en su interacción social y semiótica³⁰⁴. Asimismo, los teóricos de la lingüística del texto, entienden que existe la actividad semiótica de *textualizar*, entendida como la capacidad de producir e interpretar textos, y la noción de *textualidad*, como el conjunto de todos los tipos de textos y discursos que una persona o una sociedad han sido capaces de producir³⁰⁵.

Dicha percepción es en sí misma pensamiento, pensamiento del texto, que trasciende el signo lingüístico y la razón, los esquemas cronológicos y la delimitación física, y se sumerge en escenarios virtuales de la memoria: recuerdos, inconsciencias y olvidos. Es uno de los potenciales que poseen los textos para

³⁰¹ CYRULNIK, Boris (2009), “Acerca de la Consciencia”, *Psicoanálisis: Revista de la Asociación Psicoanalítica Colombiana*, 21/1, pp. 105-129.

³⁰² CRAWFORD, Amy S. (2006), “Dis/Eruption: Hélène Cixous's "Écriture Féminine" and the rhetoric of material idealism”, *Feminismo/s: revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7, p. 45.

³⁰³ KRIEGER, Peter (2004), “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84, p. 184.

³⁰⁴ MOSTACERO, Rudy (2011), “Oralidad, escritura y escrituralidad”, *Enunciación*, 16/2, p. 103.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 109.

actualizar el pasado, para invocarlo y darle una forma nueva en el presente, el que reproduce estrategias que nos recuerdan que además de reproducir el discurso dominante, emerge lo que sus autores pretendidamente escogieron enviar al olvido pero no fue del todo posible. Al referirnos al tiempo, estamos acercándonos a una apreciación delicada, pues éste no se define desde una fórmula historicista del pasado, como las cronologías o el orden de la historia en procesos, sino que opera desde una idea braudeliana del tiempo orquestado en sincronías y diacronías, las cuales se condensan en los textos.

N. RAPPORT, Chair in Anthropological and Philosophical Studies, explora la naturaleza pretextual y la esfera extratextual que se oculta tras los lenguajes culturales convencionales. En la teoría de los “juegos del lenguaje” de L. WITTGENSTEIN, el más influyente filósofo del siglo XX, se considera la religión como uno de esos juegos auto-contenidos, cuya explicación no puede hallarse fuera de las reglas que le son inherentes. En su *Tractatus Logico-Philosophicus* y en su “filosofía del lenguaje cotidiano” adensa una visión del conocimiento y del pensamiento, del lenguaje y del mundo, de carácter individualista, universalista y atomista. Todo lo que puede ser pensado puede ser dicho, de manera que los límites del lenguaje son los límites del pensamiento, “the limits of my language mean the limits of my world”³⁰⁶.

Asimismo, una de las contribuciones nucleares del P. WINCH a la Antropología, radica en comprender que una cultura –del latín *colere*, cultivar–, “esencialmente distinta de la propia”, implica comprender las reglas intersubjetivas que dan sentido a sus acciones y a sus productos³⁰⁷. Tomar conciencia de que los procedimientos antropológicos tienen su propia particularidad cultural y su racionalidad, ya que constituyen un juego del lenguaje más³⁰⁸. Es decir, debe tener

³⁰⁶ RAPPORT, Nigel (2015), “Anthropology through Levinas”, *Current anthropology: A world journal of the sciences of man*, 2, p. 259.

³⁰⁷ “Culture can be defined as membership in a discourse community that shares a common social space and history, and common imagining”. KRAMSCH, Claire (2010), *Language and Culture*, Oxford, Oxford University Press, p. 10.

³⁰⁸ RAPPORT, Nigel (2015), “Anthropology through Levinas”, *Current Anthropology: A world journal of the sciences of man*, 2, p. 262.

en cuenta dos conjuntos relacionales: el vínculo entre el científico y los fenómenos que él o ella observa, y el sistema simbólico que comparte con otros científicos, y que solo puede entenderse en el contexto social de la actividad común.

En cierta medida el antropólogo, como traductor e intérprete de un texto, ajusta dos cogniciones individuales, “dos universos de creencias, cuyo punto de partida es un material lingüístico”³⁰⁹. Como las interpretaciones son inagotables, “habrá que concluir que el sentido de una obra es potencialmente infinito, siempre abierto a la eventualidad de una resignificación”³¹⁰.

En su propuesta como filólogo, M. TRICÁS integra los elementos extralingüísticos en la construcción del texto, desde los postulados de la *Lingüística del Texto* y con fines traductológicos, tomando como marco de referencia la *Teoría de la Argumentación en la Lengua* (TAL)³¹¹. Para ello, analiza una serie de factores tales como la intención comunicativa, el universo de creencias que rodea al discurso, el punto de vista del locutor y la coherencia textual, a fin de clarificar el acto interpretativo. Estos factores poseen un protagonismo clave en la construcción del sentido textual al establecer “un puente de unión entre los signos lingüísticos y el mundo que reflejan”³¹².

La relación entre imagen-texto y mirada involucra una “experiencia histórica” desde la observación, que reclama una presencia necesaria de la subjetividad del historiador y el antropólogo, donde se dirimen aspectos como la “sensibilidad”, la “observación” y la “percepción” en la escritura de la Historia, a pesar de que determinadas concepciones positivistas contemplan la interpretación “objetiva”

³⁰⁹ TRICÁS PRECKLER, Mercedes (2002), “Del universo de creencias al texto. Reflexiones sobre estrategias interpretativas en la construcción del sentido”, en *Cartografías de la traducción. Del Post-estructuralismo al multiculturalismo*, Salamanca, Ediciones Almar, p. 279.

³¹⁰ RAMOS TORRE, Ramón (2013), “Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura”, *Revista Colombiana de Sociología*, 36/1, p. 150.

³¹¹ TRICÁS PRECKLER, Mercedes (2005), “Recorrido interpretativo y traducción: una estrategia holística”, en *Estudios sobre traducción: teoría, didáctica, profesión*, Vigo, Universidade de Vigo, Servicio de Publicaciones, pp. 43-50.

³¹² TRICÁS PRECKLER, Mercedes (2002), “Del universo de creencias al texto. Reflexiones sobre estrategias interpretativas en la construcción del sentido”, en *Cartografías de la traducción. Del Post-estructuralismo al multiculturalismo*, p. 279.

de la fuentes escritas como la única forma de hacer historia “científica”. Se suman, pues, tres factores, mirada, experiencia y subjetividad³¹³.

De hecho, F. ANKERSMIT no concibe la “experiencia” como una condición científica de la observación, sino que apuesta por una visión más “emocional”, en la que la sensibilidad del historiador es la esencia de la escritura. Cuando el concepto se articula con la idea de “experiencia de pasado”, la *inmediatez* invoca una afección del tiempo subjetivo, una relación con el pasado emocional, pues hay una conexión entre la experiencia subjetiva y el pasado histórico³¹⁴.

En los distintos niveles del análisis textual o discursivo³¹⁵, desde una perspectiva “deconstructivista” –que pone en cuestión aquello que el orden oficial ha dado por natural y necesario– pretende descubrir los arbitrarios culturales y las verosimilitudes que se activan desde la cultura o la ideología imperante³¹⁶.

El hombre parece tener cierta inclinación hacia la dicotomía, si bien, señala R. HERTZ, las oposiciones son asimétricas –en cuanto que implican un componente de jerarquización–, en especial utilizando ejes de naturaleza moral como

³¹³ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, *Historia Crítica*, 48, p. 177.

³¹⁴ ANKERSMIT, Frank (2003), *Historia y Topología: ascenso y caída de la metáfora*, México, Fondo de Cultura Económica, cap. “El efecto de realidad en la escritura de la historia. La dinámica de la topología historiográfica”.

³¹⁵ a) clásico de contenido: permite analizar el nivel manifiesto y en términos cuantitativos no siempre alcanza a discernir los matices que esconden los textos y discursos.; b) argumental o proposicional: atiende al “nivel latente de lo no dicho”, al estilo de argumentación utilizado y la lógica que los sustenta. Así, los modos verbales (indicativo, subjuntivo, condicional) al igual que los “ítem lexicales” en relación con los “eslabones argumentales” (inclusión, exclusión, oposición, derivación) permiten descubrir las visiones del mundo que hay detrás de cada texto, unas posibilidades son virtualizadas y otras actualizadas, a la par que su interrelación. Esta información más elaborada debe ser interpretada teóricamente; c) retórico: se fundamenta en los tropos o figuras utilizados en el texto o discurso para reforzar las verosimilitudes lógica y semántica de sus intervenciones, ya que el lenguaje es de por sí redundante; d) semiótico: análisis de la lógica del enunciado (nivel manifiesto de lo efectivamente dicho) o el análisis de la lógica de la enunciación (información sobre el nivel latente, el relativo a lo no dicho o lo que se podría haber dicho). BERGUA AMORES, José Ángel (2011), *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, pp. 144-146.

³¹⁶ BERGUA AMORES, José Ángel (2011), *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología*, p. 142.

macho/hembra, porque los símbolos son más significativos por sus interrelaciones que por sus valores intrínsecos³¹⁷.

Según las técnicas estructuralistas vivimos en dos órdenes de sentido, el simbólico y el imaginario. El universo que debe tenerse en cuenta no es tanto el poblado por los individuos, sino por los discursos e imaginarios que proporcionan sentido al mundo, y que serán diferentes, pues son expresión de ciertas condiciones materiales de existencia. En este sentido, hay tanto discursos e imaginarios como posiciones sociales, en nuestro caso, la dicotomía varón/mujer, rural/urbano, cuando no trinomía judía/conversa/cristiana, cuyo tercer elemento vendría a ser una intermediación entre dos polos no conciliables³¹⁸.

La práctica singular de la escritura reconcilia racionalidad y ficción, con lo que hacer historia implica una narrativización inagotable sobre la/el/lo Otro del pasado. Ello comporta una problematización en la tarea del historiador y el antropólogo, al vincular su escritura con lo ausente. M. DE CERTEAU introduce complejidad en su modo de comprender el ejercicio historiográfico como una práctica de escritura, desde su extraordinaria formación pluridisciplinar, como un “outsider del interior”, a distancia de las fronteras disciplinarias, pero a la par ajeno a cualquier posición marginal³¹⁹.

El cuestionamiento epistemológico de la práctica historiográfica respecto al modo en que opera el sujeto-historiador implica una problematización de la propia acción histórica, ya que desembarca en una sintaxis combinatoria entre el lugar social e institucional del que nace el discurso histórico, una praxis determinada por la metodología científica y una práctica singular de la escritura en la que se pretende reconciliar racionalidad y ficción. En este último sentido, hacer historia implicaría una

³¹⁷ PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, pp. 132-133.

³¹⁸ BERGUA AMORES, José Ángel (2011), *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología*, pp. 122-123.

³¹⁹ DOSSE, François (2009), “De Certeau: un historiador de la alteridad”, en *Michel De Certeau, un pensador de la diferencia*, México, Universidad Iberoamericana, p. 14.

producción narrativa inagotable e interminablemente referida a lo-la Otro-a del pasado, a partir de un tipo de escritura que se vincula con "lo ausente"³²⁰.

Toda interpretación histórica, que parte de una estrategia de verosimilitud³²¹, depende de un marco de referencia o un conjunto de decisiones epistémicas que delimitan el uso de las fuentes y sancionan sus códigos explicativos³²², la "marca indeleble del lugar". El decir de la Historia y de la Antropología no es una palabra imaginaria ni un discurso carente de pertenencia social, ya que todo acto de nombrar el pasado y construir una identidad cultural se toma desde un "nosotros" que lo hace posible. En otras palabras, la historiografía no sería lo que llega a "nosotros" desde el pasado, sino precisamente aquello comienza con "nos-otros"³²³.

El principio de la práctica de la diferencia, desde una perspectiva constructivista, entraña que la operación historiográfica promueve una escenificación de *lo-la Otro-a* en el presente o, lo que es lo mismo, opera sobre el pasado como un medio de representar una diferencia. El Otro se predica en función del contexto geotemporal, de la creencia y de la realidad, donde comienza a matizarse no solo a través de categorías semánticas sino culturales. "Hay, pues, una pluralidad de Otros que se perfilan reflejando cada uno imágenes dispares y divergentes, aunque igualmente totalizadoras"³²⁴.

Existe un deseo implícito de atemperar la diferencia en el ejercicio paradójico de nombrarla o narrarla, a la par que se injerta "en el texto homogéneo de una cultura presente". La mirada estructurante del observador aspira a que la representación de la alteridad remita a un presente-referente, de modo que la acción historiográfica está abocada –condenada e invitada– a ser un tejido homérico, un texto esencialmente *apertus* en el telar de lo pensado-imaginado o

³²⁰ CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2012), "Michel De Certeau: História e ficção", *Principios: Revista de Filosofía*, 19/31, pp. 5-27.

³²¹ PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), "Construir el espacio", en *Antropología y complejidad*, Barcelona, Gedisa, p. 143.

³²² DE CERTEAU, Michel (1999), *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, p. 69.

³²³ CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2010), "Michel De Certeau: Historia y Ficción", *Ingenium: Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 4, pp. 109-111.

³²⁴ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1994), "En la ruta del Otro", en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, p. 483.

re-creado³²⁵. El texto se teje y entreteje como una urdimbre con innumerables tramas y miradas.

Sin embargo, la escritura no deja de ser, en puridad, algo ambivalente, un desdoblamiento en su referencia al presente y en la ficción que representa el pasado; un “tiempo de las cosas” como contrapunto y condición de un “tiempo discursivo”. La historiografía, mediante la escritura, intenta comprender el pasado mediante la negación de la pérdida, es decir, invistiendo al presente de la potestad de recapitular el pasado en un saber, pero dibujando ausencias e iluminando puntos de fuga que se despliegan en una actualidad. Desde esta perspectiva, su rostro, bifaz, no traza la explicación racional, sino que adquiere el perfil del sueño³²⁶.

A medida que nos adentramos en los textos, cual si fuesen partituras con diversos pentagramas que los musican, se nos desvela paulatinamente un sinfín de nuevos aspectos y hallazgos, facetas del mismo o maneras poliédricas y polisémicas de precisar algo más su naturaleza. Se trata de un proceso de averiguación que siempre termina –porque hemos de transmitir lo que hemos percibido– inacabado³²⁷. Los documentos son el lugar del experimento; utilizar intensivamente la documentación, todo es significativo. Más que ir al documento con el propósito de responder a una pregunta, tendamos a que sea el propio documento quien interpele³²⁸.

Los textos no son meras fuentes de datos objetivos sino textos literarios, en el sentido de productos de una intencionalidad dentro de un contexto histórico concreto, fuente de datos subjetivos. En esta “lógica social del texto” aducida por G. M. SPIEGEL, los textos históricos son a un tiempo productos de una sociedad determinada, pero por otro son también agentes de esa misma sociedad, es decir, reflejan la sociedad pero también la generan, al ser fenómenos culturales. Una de

³²⁵ CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2010), “Michel De Certeau: Historia y Ficción”, pp. 112-113.

³²⁶ *Ibíd.*, 114.

³²⁷ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2006), “Música de la palabra y gesto ritual: un saber no científico”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 37, p. 117.

³²⁸ BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscrits*, 11, p. 19.

las consecuencias del giro lingüístico ha sido el surgimiento de una "teoría de la práctica", centrada en las cuestiones de la acción humana, la experiencia y el papel de los sujetos concernidos, como uno de los posibles paradigmas alternativos de interpretación histórica³²⁹.

No hay textos neutros o transparentes –la terminología tampoco es inocente³³⁰–, pues su significado difiere dependiendo de sus lectores inmersos en un proceso interpretativo dinámico desde su propio tiempo, situación y personalidad. La intertextualidad, en suma, fertiliza con la extratextualidad o referencia al mundo exterior, una miríada de connotandos y denotandos en un contexto social determinado que le atribuye sus propios credos, valores, jerarquías, etc. El texto cultural es como un yacimiento de sensibilidades con distintos estratos: el architexto –discurso lógico-simbólico y ontológico–, el hipotexto –matriz y modo histórico–, el hipertexto –variantes y variaciones– y el metatexto –reflexión crítica del historiador y el antropólogo– cuyo resultado es o pretende ser la “compleja totalización de significado”³³¹.

La obra de H. WHITE, amén de formar parte del movimiento de reacción crítica ante la noción objetivista o representacionista del conocimiento histórico, esto es, la noción de que el resultado producido de la investigación histórica es una representación objetiva de la realidad, muestra una nueva perspectiva sobre el actual debate en torno a la naturaleza y función del conocimiento histórico³³². Su análisis parte de la premisa de que todo texto consta de dos planos: el nivel

³²⁹ SPIEGEL, Gabrielle M. (2006), “La historia de la práctica: nuevas tendencias en historias tras el giro lingüístico”, *Ayer*, 62, pp. 19-50.

³³⁰ GEARY, Patrick (2015), “Power and Ethnicity History and Anthropology”, *History and Anthropology, Special Issue: Visions of Community: Comparative Approaches to Medieval Forms of Identity in Europe and Asia*, 26/1, p. 9.

³³¹ LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2010), *Antropología integral. Ensayos teóricos*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, pp. 84-85.

³³² Frente al “modelo nomológico-deductivo”, que lo asimila a las ciencias naturales, defendido por C. G. HEMPEL, y la “visión narrativista de la explicación histórica” o realismo narrativo, sostenida por filósofos analíticos como W. DRAY y W. B. GALLIE. Ambas posturas filosóficas comparten el supuesto de que la obra histórica contiene representaciones objetivas de la realidad, bien sea de las leyes que rigen ésta, en el caso de la primera, bien de la conexión existente entre los hechos, en la última. CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel (2005), “Hayden White y la teoría del conocimiento histórico: una aproximación crítica”, *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 4, p. 119.

explícito de los datos, las teorías y las explicaciones o narraciones, y el nivel implícito de los supuestos subyacentes asumidos y aplicados inconscientemente por el historiador. Este segundo nivel, o “estructura profunda de la imaginación histórica”, constituye uno de los núcleos de su reflexión. En efecto, la indagación *metahistórica* tiene por objetivo determinar la base epistemológica de las explicaciones y narraciones históricas y los supuestos sobre los que asientan su autoridad en tanto que portadoras de conocimiento³³³.

Una de sus mayores contribuciones, acaso la más original, como teórico del conocimiento histórico, es la formulación del concepto de *mediación lingüística*, donde el orden objetivo y las relaciones significativas entre los hechos históricos no son inmanentes y discernibles en el curso de la investigación, sino que le son conferidos en virtud de los protocolos lingüísticos de comprensión del mundo empleados en cada contexto. En suma, las descripciones de los acontecimientos constituyen *ya* interpretaciones de su naturaleza, mientras que la “escritura”, sin embargo, no es solo forma, sino que, al contribuir a codificar los hechos históricos de una cierta manera, afecta profundamente al contenido³³⁴.

El objeto de estudio siempre permanece inacabado porque, tan siquiera habiéndolo captado o atisbado, percibimos también la hondura del fondo humano desde el que nos habla y en el que no logramos hacer pie. Cuando se nos manifiesta la inmensa riqueza de sus posibilidades, nos detiene tanto la abundancia de sus caminos como la panoplia de bifurcaciones y disyuntivas en los que el problema nos invita a entrar³³⁵. Así, una gran parte de toda investigación consiste, más que en resolver un problema, en detener nuestro propio discurso hasta conseguir reconocer, con la apertura de nuestra atención, las verdaderas dimensiones del problema en estudio.

³³³ *Ibíd.*, pp. 120-121.

³³⁴ CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel (2005), “Hayden White y la teoría del conocimiento histórico: una aproximación crítica”, *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 4, p. 123.

³³⁵ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2006), “Música de la palabra y gesto ritual: un saber no científico”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 37, p. 119.

El intento de reconciliar racionalidad y ficción puede entenderse en el pretendido divorcio de Historia y Literatura, determinado por la lógica excluyente de un “saber positivo” que controla el discurso epistémico, reduciendo “lo imaginario” a la categoría de alteridad de la ciencia objetiva, ignorando que en toda operación historiográfica la diferenciación entre pasado y presente, entraña un regreso subrepticio de lo pretérito³³⁶.

El historiador y el antropólogo no compilan meros hechos sino significantes que, por ende, son simbólicos³³⁷. En este contexto, la creación de una poética de la vida cotidiana ha sido una aspiración lograda por M. de CERTEAU. Una de sus aportaciones a la teoría cultural radica en haber sentado las bases del sentimiento popular a través de dicha estética de la cotidianeidad³³⁸.

La Antropología social se ha descubierto a sí misma como generadora de “imágenes de los otros”, pero también de espejos donde contemplarnos a nosotros mismos; un cierto trayecto del “extraño” al “igual”. El ejercicio del método comparativo que juega con “semejanzas y diferencias” es, al cabo, un juego semántico y una conceptualización con los “otros”: llegar a contemplar el mundo con los ojos de los otros. Fragmentos cristalizados susceptibles de estar insertos en un discurso. Las relaciones sociales son la trama contextual en la que se construyen las imágenes del “otro”, que puede ser tanto los más próximos como los más distantes³³⁹.

La vida no está dispuesta en orden –el orden que pretendemos imprimirle, obviamente– para ser estudiada, pues concurren una miríada de complejas estructuras conceptuales, solapadas y ligadas entre sí, a la par que son o pueden ser “extrañas, irregulares e implícitas”. Cuando pretendemos etnografiar o cartografiar la realidad, constatamos que, hallándose viva, siendo histórica, siendo

³³⁶ CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2010), “Michel De Certeau: Historia y Ficción”, p. 114.

³³⁷ DE CERTEAU, Michel (1999), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, p. 58.

³³⁸ CORTÉS RAMÍREZ, Eugenio Enrique (2012), “La poética sentimental de Michel de Certeau”, *Thélème: Revista Complutense de Estudios Franceses*, 27, pp. 105-115.

³³⁹ VELASCO, Honorio M. (1994), “Iguales y diferentes. Categorías proverbiales de la conceptualización del ‘otro’”, en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 239 y 241.

diacronía, no se muestra inmóvil para ser plasmada. La realidad cultural ajena *per se* es ya un reto por su densidad semántica, su complejidad y su ubicuidad³⁴⁰.

La cultura es un sistema de conocimiento que proporciona un modelo de realidad, a través del que damos sentido a nuestro comportamiento. Y esto es lo que nos hace específicamente humanos: la posibilidad y la necesidad de pautar simbólicamente nuestra conducta, generando una cultura particular. Por tanto, el apoyo en la cultura propia es ineludible y no implica etnocentrismo ni *europoesis*, sino una relativización de la cultura que nos sumerge “en el presente de un pasado del que no somos herederos”. La otredad de la cultura y la naturaleza del todo y sus componentes añaden una espesura peculiar a nuestra ignorancia. El Otro se *revela*, en palabras de E. LEVINAS, en virtud de que “el movimiento parte de lo pensado y no del pensador”³⁴¹.

El mundo es captado e interpretado a través de un acervo de conocimientos adquiridos a través de un saber cultural integrado por la intuición, el pensamiento, la concepción y la valoración, denominado por A. SHÜTZ *estilo cognitivo*. Este paradigma posee una serie de propiedades: una tensión de conciencia (atención plena a la vida), una actividad espontánea llena de sentido, una vivencia de sí mismo total e indiviso, una relación basada en la comunicación y la acción social, una perspectiva temporal específica, entre otras³⁴².

Se significan tres registros diferentes o estratos de comunicación simultáneos y armónicos desarrollados de modo “polyphonique”: un registro intrapersonal (silencio y comunicación interior); un registro interpersonal, no verbal, gestual y facial; y un registro verbal impersonal, que opera en dos niveles, uno semántico absoluto (obligaciones, imperativos categóricos) y otro relativo, según las

³⁴⁰ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), “La calidad en la investigación antropológica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 62/2, p. 15.

³⁴¹ JARAMILLO ECHEVERRI, Luis Guillermo & AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos (2010), “Levinas y las ciencias sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad”, *Folios: Revista de la Facultad de Humanidades*, 31, p. 32. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n31/n31a01.pdf> [Consultado: 29/11/15].

³⁴² ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (1994), “Estilos cognitivos en Antropología”, en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, p. 331.

circunstancias, donde se reintroduce un factor relativo de individualización, el “yo etnológico”³⁴³.

El horizonte cultural no es solo un gestor de significados, sino *limes* fronterizo de lo conocido y cima desde la que oteamos nuestra existencia; diccionario y *vademecum* con el que encaramos la experiencia en busca de un sentido que implica un sistema de creencias y una jerarquía de valores. Una etnografía de calidad exige fidelidad a la pluralidad de significados que un mismo elemento posee en función de su inserción en los conjuntos semánticos que los actores crean y comparten”³⁴⁴. El presupuesto explícito del razonamiento de G. STEINER se basa en que nuestra condición biológica y nuestra condición semántica están intrínsecamente unidas³⁴⁵.

Para W. JAMES la prueba definitoria para saber qué significa una verdad reside en la conducta dictada o inspirada por aquella. De ahí, cuán importante es, como lo fue para los inquisidores, observar conductas y hechos para inferir el significado, descubriendo a cada paso una capa de mayor hondura significativa, no ayuna de perjuicios. Todos los seres humanos compartimos nuestra condición, no existe una mujer genérica ni una mujer abstracta, somos lienzos y palimpsestos, miradas y visiones.

En otras palabras, “in one bureaucratic mastertroke, the Inquisition unintentionally documented daily life in fifteenth-century Aragón for the benefit and appreciation of future historians and anthropologists” permitiéndonos una visión privilegiada en la vida de judíos y conversos en la Baja Edad Media y en la temprana Edad Moderna³⁴⁶.

³⁴³ LE PICHON, Alain (1994), “L’antériorité de l’Anthropologie réciproque”, en *Antropología, Horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, p. 338 y 343.

³⁴⁴ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), “La calidad en la investigación antropológica”, p. 17.

³⁴⁵ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 47.

³⁴⁶ “The one must be equally prepared to accept that the image of converso daily life as revealed in the records is also an accurate one”. ABRERA, Anna Ysabel de, *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 196.

La cultura es una enredadera de ideas, una urdimbre³⁴⁷, de modo que el análisis cultural no es tanto “una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones³⁴⁸. Es en el fluir de la conducta y en la acción social donde las formas culturales se articulan, y donde la validez de nuestras explicaciones no obedece a un cúmulo más o menos engrosado de datos no interpretados y a descripciones tenues o epidérmicas, “sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas”³⁴⁹.

La comprensión intercultural y el desentrañamiento de metáforas es un desafío frente a lo extraño, pues lo sorprendente no es únicamente lo inusitado, ya que no se trata tanto de frecuencia o asiduidad; tiene que ver con la profundidad y densidad³⁵⁰. Tanto la metáfora como la metonimia que establecen vínculos asociativos se basan fundamentalmente en el simbolismo. Pero los símbolos nos establecen meras asociaciones sino que transmiten un sentido culturalmente específico, imposibles de descifrar fuera de su contexto, no existiendo unos límites precisos entre lo esencial y no-esencial. Los símbolos son semiológicos, es decir, transmiten un mensaje que puede ser decodificado, explicado y convertido en discurso³⁵¹.

La metáfora, indica LÉVI-STRAUSS en una de sus obras de referencia, *El pensamiento salvaje*, es una forma relacional de expresión, donde los individuos adquieren una identidad específica, pues la mente humana opera en base a ellas porque continuamente busca semejanzas y disimilitudes. Es en este carácter relacional de la cognitividad donde el antropólogo evalúa los sistemas culturales

³⁴⁷ TEC LÓPEZ, René Abel (2011), “Carta a Geertz: Reflexión sobre la posmodernidad y sus vías de exploración”, pp. 215-221.

³⁴⁸ GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 20.

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

³⁵⁰ FERNANDOIS, Eduardo (2008), “Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 40, pp. 31 y 33.

³⁵¹ PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, p. 127.

en su totalidad³⁵². "Some things are better left unsaid", pues puede entorpecer el conjunto simbólico por el que la representación social se articula³⁵³.

Frente a lo que defendió LÉVY-BRUHL en sus trabajos más tempranos a propósito del totemismo, las metáforas y su "representación colectiva" no son una modalidad subdesarrollada de la mentalidad racional, sino otro modo distinto de operar, un modo de razonar que no es traducible a una racionalidad científico-lógica. No hay dos mentalidades, una racional y desarrollada y otra primitiva y mágico-religiosa³⁵⁴. No obstante, en sus últimos escritos afirmará que existía una "mentalidad mística", que no estaba presente únicamente en las sociedades no occidentales, sino en todas; lo cual desmantela alguna de sus tesis más lapidarias de la "mentalidad primitiva"³⁵⁵.

Es en el encuentro con lo enigmático donde eclosiona y se enriquece la reflexión metodológica de la Antropología del *Verwobenheit* (entretejimiento) del *network*³⁵⁶ o retícula, en la que se imbrican acciones lingüísticas y no lingüísticas, en una red indisoluble entre lenguaje y práctica social, desde una concepción wittgensteiniana. Es aquí donde la contribución teórica de GEERTZ de la *thick description* permite ahondar en la comprensión de los diversos estratos de significado³⁵⁷, llegar a conclusiones "partiendo de hechos pequeños pero de textura muy densa" en un despliegue progresivo y paulatino de metáforas³⁵⁸.

La cultura –que no ha de someterse a procesos de reificación, reduccionismo, psicologismo o esquematización alguna– es el contexto dentro del cual tienen

³⁵² ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), "Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 25, pp. 116-117.

³⁵³ *Ibidem*, p. 118.

³⁵⁴ ANRUBIA, Aparici Enrique (2008), "Acercamiento a la noción cognoscitiva de 'representación colectiva'. El caso histórico de Lévy-Bruhl", *Gazeta de Antropología*, 24. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G24_43Enrique_Anrubia.html [Consultado: 30/01/2016]

³⁵⁵ LÉVY-BRUHL, Lucien (1975), *The notebooks on primitive mentality*, Oxford, Blackwell, p. 100.

³⁵⁶ BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1993), "Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi", *Manuscripts*, 11, p. 17.

³⁵⁷ FERNANDOIS, Eduardo (2008), "Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 40, p. 8.

³⁵⁸ GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, p. 38.

significado —son interpretados por los actores sociales y pueden ser interpretados por el antropólogo o la antropóloga— los acontecimientos sociales, los modos de conducta, las instituciones y los procesos sociales. C. GEERTZ, que en esta línea sigue el razonamiento de M. WEBER, entiende que la cultura es un concepto semiológico, y “que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, y que dicha cultura es esa urdimbre, de modo que el análisis de la cultura no debe aspirar a comportarse como una ciencia experimental en búsqueda de formulaciones de leyes universales, pues los símbolos no atienden a razones sistemáticas³⁵⁹.

En este mismo, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. Para agregar más tarde, “la cultura es la fábrica del significado con arreglo al cual los seres humanos interpretan su experiencia y guían sus acciones”³⁶⁰.

La etnografía consistiría en realizar "descripciones densas", es decir, análisis que desentrañen las estructuras de significación, determinando su campo social y su proyección³⁶¹. Los textos contienen una narrativa y unos hechos discernibles e identificables en virtud de su estructura lingüística. Esta narrativa potencialmente sirve para mostrar el entramado de significaciones que hay detrás de una acción social, pero no agota sus posibles interpretaciones y, por tanto, constituyen una descripción densa, habitada por nuevas miradas. Para GEERTZ, que conecta con la tradición germana de DURKHEIM, los símbolos son un canal a través de los cuales los individuos se comunican entre sí; son transmisores de cultura que no deben ser explicados sino interpretados de acuerdo con la hermenéutica³⁶².

³⁵⁹ FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (1999), “Signos, sentimientos y lenguajes medievales”, en *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI*, Murcia, Universidad de Murcia, p. 535.

³⁶⁰ GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, pp. 88 y 144.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 24.

³⁶² PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, pp. 145-146.

La ética practica una literal y metafórica filología. Las raíces de las palabras y los signos llegan hasta el corazón de las cosas: el propio vocablo “filología” contiene amor y logos. Hay tantos modos de respuesta como de interpretación. La ética, por antonomasia, comparte frontera con la hermenéutica en cuanto arte de la interpretación y del espíritu³⁶³.

Dichas descripciones de la cultura deben atender a los valores que imaginamos que sus protagonistas asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos mismos usan para definir lo que les acontece, lo que no entraña que tales descripciones sean *per se* parte de la realidad descrita siendo antropológicas, “pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico”³⁶⁴.

La única o la principal alternativa para enunciar teorías antropológicas es la inferencia teórica, consistente en analizar las consecuencias teóricas de los conocimientos obtenidos en el estudio de nuestras biografías y los hechos narrados por sus protagonistas o personas pertenecientes a su red interrelacional. Generalizar, partiendo de unos casos particulares, sería una inferencia. Sin embargo, “en lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esa inferencia comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible”. En este contexto, los significantes son haces de actos simbólicos, de modo que la meta es el análisis del discurso social³⁶⁵.

Es preciso desentrañar el papel desempeñado por la cultura en la articulación social, pues en las formas en las que se institucionaliza la acción humana, laten los símbolos que dan cuenta de las nociones culturales en torno a la naturaleza humana, donde se verifica una traslación y mutua implicación entre lengua y acción. Como sugiere K. BURKE es “acción simbólica”, pues de él se derivan

³⁶³ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 48.

³⁶⁴ GEERTZ, Clifford (2006), *La interpretación de las culturas*, p. 28.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 36.

estrategias de acción.³⁶⁶ El lenguaje aporta un “vocabulario” de símbolos para poder clasificar y ordenar el mundo social lo mismo que hacen las religiones y las ideologías, de modo que esta codificación supone una estrategia necesaria de investigación.

A pesar de un fluido diálogo con las Ciencias Sociales, la microhistoria presenta el inconveniente de carecer de un cuerpo doctrinal consolidado. En esencia, es un método eficaz para indagar hasta dónde llega el libre albedrío en el contexto de la estructura social, las ambigüedades del mundo simbólico y la pluralidad de interpretaciones posibles, así como la lucha entablada por los recursos simbólicos y materiales. En cuanto a la práctica se basa en la reducción de la escala de la observación, en un análisis microscópico e intensivo del material documental. Siendo el principio unificador de su investigación que su observación revelará factores y componentes anteriormente no contemplados³⁶⁷.

Los historiadores no estudian pueblos sino que estudian en ellos. Es más, las características de la microhistoria muestran unos lazos íntimos que la ligan a la Antropología, en especial a las “descripciones densas”, y que son esenciales para describir hechos o sucesos significativos que de otro modo se apreciarían inconsistentes o evanescentes, pero que ahora son sujeto sustantivo, al insertarse en el discurso social. Los acontecimientos pretendidos “nimios” o vicarios conducen a conclusiones de mayor alcance³⁶⁸.

Empero, el papel secundario concedido a la teoría, acentúa el problema del relativismo, pues minimiza la posibilidad de buscar leyes o principios generales, al postular que la cultura está conformada por una urdimbre de significantes cuyo análisis no responde al de una ciencia experimental que permita formular o sugerir leyes universales sino una “ciencia interpretativa a la búsqueda de significado”, donde el papel de la teoría tiene un papel subsidiario y acólito frente al

³⁶⁶ RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín S. (1989), “Clifford Geertz: la cultura como drama”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 8, p. 152.

³⁶⁷ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 121-122 y 124.

³⁶⁸ GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, p. 22.

protagonismo decisivo del intérprete³⁶⁹. No se trata de inferir cuanto de organizar los actos simbólicos en un marco inteligible, es decir, “entresacar la importancia no evidente de las cosas”. No consiste en elaborar instrumentos teóricos capaces de generar predicciones como de establecer una estructura teórica capaz de generar interpretaciones defendibles a medida que los fenómenos sociales cobran vida³⁷⁰.

Pese a que la Antropología interpretativa y la Microhistoria tienen claras concomitancias, como sucede con la Historia y la Antropología, en el caso de las investigaciones intensivas a pequeña escala se perfilan dos limitaciones autoimpuestas por la segunda de estas disciplinas: la acción de la racionalidad humana en la práctica –imposible de describir fuera del comportamiento humano, calibrado como una acción significativa y simbólica de la interpretación– y la legitimidad de la generalización en las Ciencias Sociales, frente a la hermenéutica de la escucha del lenguaje forjador de nuevos significados³⁷¹.

GEERTZ muestra una suprema sutileza en rigor en sus interpretaciones pero elude el problema de la racionalidad diferenciando el “pensamiento auténtico” y el pensamiento regido por el principio de la “razón suficiente”, donde la cultura, definida como la capacidad para el pensamiento simbólico, es un componente intrínseco de la naturaleza humana, donde la clave reside en una búsqueda selectiva de información, defendiendo la función del relativismo cultural para no recaer en el etnocentrismo³⁷².

No obstante, G. LEVI entiende que la constatación de procesos cognitivos uniformes y el uso prudente de analogías –la similitud no se produce tanto entre las cosas mismas como entre las relaciones que las vinculan– es un modo de aceptar la relatividad cultural, al tiempo que no caemos en las redes paralizantes de un relativismo absoluto que se traduzca en el laberinto circular de interpretar

³⁶⁹ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 126-127.

³⁷⁰ GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, pp. 26-27.

³⁷¹ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 127-128.

³⁷² GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, p. 79.

las interpretaciones. La diferencia estribaría en que mientras la Antropología interpretativa “ve un significado homogéneo en los signos y símbolos públicos”, la microhistoria “intenta definirlos y medirlos por referencia a la multiplicidad de representaciones sociales que generan”. Apuesta, en suma, por una racionalidad contenida donde perdura el propósito comparativo y no se mantiene en la extracción de casos ilustrativos según unas reglas inespecíficas, pues la historia cultural no puede permanecer ayuna de un análisis social. El examen en profundidad de la acción requiere una conceptualización compleja y formal de los mecanismos sociales que intervienen en ella: se debe franquear el umbral de la historia social³⁷³.

La microhistoria entiende esencial la diferenciación social para realizar una lectura enriquecida con la confluencia de los semantemas de acciones, conductas, estructuras, relaciones, redes, etc. En suma, los símbolos son siempre polisémicos, cuyos connotandos y denotandos son más precisos en el trazado de la dinámica social. Los individuos construyen y re-construyen constantemente su identidad y los grupos se definen de conformidad con conflictos y solidaridades. El simple estar-con se convierte en un ser-con, que desemboca en el ser-uno³⁷⁴. En suma, intenta no sacrificar el conocimiento de las individualidades a una generalización más amplia, insistiendo, más bien al contrario, en las vidas y acontecimientos de las personas. Sin embargo, no rechaza toda forma de abstracción, pues los hechos mínimos –nimos, incluso– y los casos individuales pueden revelar fenómenos más generales³⁷⁵.

En la concepción de la historia postulada por W. BENJAMIN, el detalle no explica la historia sino que sucede justo en sentido inverso: “la historia sobrevive en el anacronismo de los detalles”. Es entendida como algo que reside en los

³⁷³ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, pp. 131-133.

³⁷⁴ RAMOS TORRE, Ramón (2013), “Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura”, *Revista Colombiana de Sociología*, 36/1, pp. 148.

³⁷⁵ LEVI, Giovanni (2009), “Sobre la Microhistoria”, p. 138.

referencias presuntamente mínimas, cuya existencia trabaja en contra de cualquier linealidad, modelo continuo o desarrollo histórico”³⁷⁶.

Amén de plantearse una crítica frontal a la idealización hegeliana, aporta los conceptos clave de la alegoría y la idea de montaje³⁷⁷, al calor de la vanguardia constructivista, sustrayéndose a toda lectura unilateral y creando un vivo debate contemporáneo sobre la memoria³⁷⁸. Es, en lo que él denomina imagen-tiempo, donde el filósofo encuentra un punto de encuentro entre la imagen *presente* y la imagen del pasado, cuya virtualidad aparece. “Este punto de indiscernibilidad lo constituye precisamente la coalescencia de lo real y lo imaginario, o lo presente y lo pasado”³⁷⁹.

Así como los conceptos representativos dicen determinadamente aquello que piensan, los conceptos direccionales señalan incoativamente múltiples caminos al pensamiento como sugerencias intelectivas. Es algo que puede predicarse de cada idea, en la medida en que piensa algo y además permite pensar posiblemente otras tantas cosas, sin que lo uno obste a lo otro³⁸⁰.

La *episteme* propuesta por N. ELÍAS permite diferentes modos de abordar los problemas históricos, sociológicos o antropológicos proyectados sobre las sociedades del pasado, a través de la reevaluación de las estructuras cognitivas imperantes en las ciencias, donde el oficio del investigador en Ciencias Sociales supone a la par un ejercicio de compromiso y distanciamiento³⁸¹. El pensamiento dialógico sabe desde Platón y Aristóteles que no es posible alcanzar la verdad o el bien objetivo sin la mediación intersubjetiva.

³⁷⁶ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, *Historia Crítica*, 48, p. 170.

³⁷⁷ GARCÍA GARCÍA, Luis Ignacio (2010), “Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2, pp. 158-185.

³⁷⁸ PINILLA BURGOS, Ricardo & RABE, Ana María (2010), “Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2, pp. 289-300.

³⁷⁹ ROJAS COCOMA, Carlos (2012), “Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia”, p. 173.

³⁸⁰ ZUBIRI, Xavier (2004), *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza, pp. 414-415.

³⁸¹ ROMERO TORRES, Julián David (2012), “Un acercamiento a la propuesta epistemológica de Norbert Elias”, *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 8/2, pp. 263-265.

Cuando se prescinde de las constantes antropológicas y se prima el poder ilimitado de la cultura y de las culturas, el enfoque ontológico nos indica la necesidad de poner los pies sobre la tierra. Nos obliga a partir de los hombres concretos cada uno de los cuales tiene una consistencia entitativa que podemos percibir en forma de propiedades físicas y estructurales que condicionan su vida dentro del medio social, físico y cultural³⁸².

Para comprender el concreto antropológico de manera más fértil, E. GOFFMAN aboga por la interacción simbólica, la influencia de los significados y los símbolos sobre la acción, y la interacción humana, los encuentros cara a cara en grupos reducidos, el actor y el entorno. Se trata de una microsociología sustentada en un modelo teórico que se apoya en tres variables: persona, interacción social e institución. Es el denominado enfoque dramático de la vida cotidiana –en su *Frame Analysis* le interesa la metáfora teatral, del rito y del juego desde una perspectiva situacional³⁸³– y los conceptos de ritual-persona-máscara³⁸⁴.

La persona necesita saber acerca de sí misma en cuanto persona, ya que es constitutivamente problemática y reflexiva. Una Antropología que aspire a ser integral debe afrontar el reto interdisciplinar lanzado tanto desde la psicología evolutiva o las ciencias neurocognitivas, respondiendo al desafío de los recientes descubrimientos que han alterado nuestro paisaje intelectual³⁸⁵.

La conciencia inunda, con mayor o menor intensidad, la vida psíquica del hombre, donde los procesos mentales conscientes e inconscientes actúan en interacción recíproca y recursiva, constituyendo un rasgo esencial de la naturaleza

³⁸² ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2011), "La compleja identidad personal", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66/2, p. 416.

³⁸³ Su autor recibe influencias de la Escuela de Chicago, la sociología de Émile DURKHEIM, la psicología pragmática de George MEAD, la sociología formalista de George SIMMEL; la fenomenología de Edmund HUSSERL y Alfred SCHUTZ, las ciencias cognitivas (Gregory BATESON), la sociolingüística y el pragmatismo de William JAMES. HEMILSE ACEVEDO, Mariela (2011), "Notas sobre la noción de "Frame" de Erving Goffman", *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 5/2, pp. 189-193.

³⁸⁴ RIZO GARCÍA, Marta (2011), "De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal", *Quórum Académico*, 8/15, pp. 78-94.

³⁸⁵ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2011), "La compleja identidad personal", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66/2, p. 415.

humana³⁸⁶. En este sentido, L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ propone un modelo sociocultural en el que establece cuatro niveles fundamentales en el nivel de conciencia – capacidad global y rasgo distintivo de la vida mental del ser humano que le proporciona un conocimiento de sí mismo y del mundo exterior, permitiéndole percibir lo que ocurre y permanecer alerta ante la realidad– en la vida de las personas.

El universo de las creencias para J. ORTEGA Y GASSET es fundamentalmente social, pues nos recuerda nuestra condición humana. Estamos en ellas, somos efectivamente humanos, desde ellas. Nos sostenemos en la creencia –filiando el sistema de convicciones, partiendo de la creencia fundante, que vivifica todas las demás–, al extremo de que con ideas y sin creencias nuestra vida estaría vacía, un absurdo sin sentido³⁸⁷.

La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, integrada por modo necesario en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, que denominamos “mito”³⁸⁸. Desde el perspectivismo defendido por este filósofo, conocer es sumar perspectivas que acercan a la verdad, de modo que todo conocimiento, incluido el proveniente de las ciencias matemático-experimentales, se limita a una perspectiva sobre el universo, pues hay tantas realidades como puntos de vista, de modo que dicho conocimiento es una elaboración de la continua revelación.

Las verdades fundamentales de la vida tienen que ver con lo que *somos* y lo que *hacemos*; en suma, de todas las cosas la más próxima a cada quien, aunque, de cuando en cuando, la periferia del vivir nos con-traiga a su centro palpitante. En este sentido, existen tres categorías vitales: la *evidencial* –sentirse vivir, saberse existiendo vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse–, la *circunstancial* –ocuparse con lo otro

³⁸⁶ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, LUIS (2006), “Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural”, *Thémata: Revista de Filosofía*, 37, pp. 77-78.

³⁸⁷ BERRÍOS GUAJARDO, VÍCTOR (2001), “Creencias y Crisis de Ortega y Gasset”, *Diálogos Educativos*, 1, pp. 5 y 7-8.

³⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1971), *¿Qué es Filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 66-69.

que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia— y la *proyectiva* —decidir constantemente lo que vamos a ser—, y por ende es futurición, “es lo que aún no es”, una actividad que se ejecuta hacia adelante³⁸⁹.

La vigencia y modernidad de su programa investigador y su crítica cultural, según R. SANMARTÍN, adelantada a su tiempo en dos generaciones a pesar de no ser antropólogo, respecto a la antropología interpretativa de GEERTZ y a la reivindicación de la historia de EVANS-PRITCHARD³⁹⁰.

La identidad cobra especial importancia en la vida de las personas. En orden a que la identidad personal —entendida como conciencia y asunción de unos modos de ser, pensar y actuar que dotan de sentido la vida de cada individuo— no se diluya en la estructura sociocultural debe fomentarse una visión ecosistémica de la categoría de persona, que remite a una estructura entitativa estable, dinámica y creativa, vivida en la interacción con los miembros del grupo al que pertenece y en el entorno físico concreto. La persona —un hombre son muchos hombres, una mujer son muchas mujeres—, en suma, es un ser complejo en sí mismo pero en íntima interrelación con los demás, donde las creencias de sí mismos tienen una fuerza poderosísima en su vivencia individual y colectiva³⁹¹.

En fin, el ser humano, sujeto de una única y valiosa singularidad de pensamientos y emociones, no se puede abandonar el enfoque ontológico de su consistencia entitativa, “los antropólogos siempre han subrayado que la identidad personal no está determinada por las estructuras sociales y que es precisamente el vínculo social lo que nos singulariza en la medida que ofrece posibilidades, recursos, señas de identidad, etc.” en la construcción del yo. La única alternativa, la más válida, que la persona tiene para superar las disfunciones sociales es el

³⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, José (1996), “¿Qué es filosofía?”, en *Lecturas de Historia de la Filosofía*, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 353-358.

³⁹⁰ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1998), “En torno a Ortega y la gente: Ortega y la Antropología Cultural”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 82, pp. 73-96

³⁹¹ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2011), “La compleja identidad personal”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66/2, pp. 407-408.

encuentro y el desembarco en el otro personalizado; los otros son los que nos pueden ayudar a reconstruir la identidad en crisis³⁹².

4. TENDENCIAS Y CORRIENTES HISTORIOGRÁFICAS

No pretendo en este epígrafe trazar el estado actual de la producción bibliográfica de las últimas décadas, pues excede con mucho los objetivos de esta investigación, sino contextualizar las principales corrientes historiográficas y los vectores temáticos que permitan comprender el ámbito de la triple marginalidad de unas personas que son mujeres, judeoconversas y viudas, lo que las somete a una múltiple vulnerabilidad, así como apuntar alguno de los hitos más significados de la producción científica.

4.1 HISTORIA SOCIAL DE LAS MUJERES

Tomando como premisa la lúcida afirmación de L. FEBVRE, en el sentido de que la Historia es social o no es Historia –aunque no equivale a la Historia de la Sociedad, ya que debe entenderse en el análisis del transcurso del acontecer de la Humanidad–, “teniendo en cuenta las relaciones sociales que a lo largo de los tiempos se han sucedido y que han afectado a todos los campos posibles de las relaciones de las personas entre sí, en el campo político, económico, cultural, religioso y con el medio natural en el que se han desarrollado sus vidas”³⁹³.

Coincido con la profesora C. SEGURA en que es más adecuada la denominación de Historia Social de las Mujeres o, si se prefiere, Historia de las Mujeres, por cuanto Historia de Género, es una categoría de análisis, en la misma medida en que lo es la clase social. Dichas categorías son imprescindibles en la elaboración de la Historia, sin que debamos prescindir de otras perspectivas, también importantes, como la religión y la etnia –en nuestro caso muy relevante– o el estado civil y el anclaje familiar.

³⁹² ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2011), “La compleja identidad personal”, pp. 412-413.

³⁹³ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2005), “Historia, historia de las mujeres, historia social”, *Gerónimo de Uztariz*, 21, p. 9.

Obviamente utilizado en plural, ya que no existe un ente modélico o arquetípico – la mujer– como tampoco existe para el hombre³⁹⁴. Se trata de analizar las relaciones sociales de ambos géneros en todas sus vertientes, pero sin incurrir en “una historia propia de la mujer como un ser singular, sino de un colectivo, ya que en este existen diferencias de diversa índole como la edad, la posición social, el origen étnico...”³⁹⁵.

Así, la nueva Historia de las Mujeres, en cuanto Historia Social³⁹⁶, considera la esfera privada como un eje interior, invisible para el discurso histórico tradicional, en el que tienen lugar las vivencias cotidianas, los procesos de socialización de costumbres, valores y creencias, y la asignación cultural de roles diferentes³⁹⁷. El énfasis puesto en la domesticidad de la vida femenina, frente al carácter público de las actividades masculinas, propició en un primer momento cierta identificación entre la Historia de las Mujeres y la Historia de la Familia³⁹⁸.

A este respecto, la tesis central de la monografía de B. ANDERSON y J. ZINSSER, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, se apoya en que “el sexo ha sido el factor más importante que ha configurado la vida de las mujeres europeas”. En otras palabras, por encima de la época histórica, la clase o la nacionalidad, “nacer mujer es el primer factor que define la experiencia de las mujeres, la distingue de la de los hombres y confiere un rasgo básico común a las vidas de todas las mujeres europeas”³⁹⁹.

³⁹⁴ Ibídem, pp. 9-10.

³⁹⁵ MARSAL AGUILERA, Roser (2015), “Mujeres de Kémit: madres, diosas, reinas y trabajadoras”, en *Oikonomía: cuidados, reproducción y producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, p. 28.

³⁹⁶ ORTIZ DE ORTUÑO, José María & Castillo, Santiago (1998), “En torno a una mesa redonda: La Historia de las Mujeres ¿es Historia Social?”, en *Actas del III Congreso de la Asociación de Historia Social. Estado, protesta y movimientos sociales*, Vitoria, Universidad del País Vasco, pp. 233-36.

³⁹⁷ RAMOS, María Dolores (1993), “La importancia de lo cualitativo en la historia. Fuentes orales y vida cotidiana”, en *La voz del silencio, Historia de las mujeres: compromiso y método*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, vol. 2, p. 135.

³⁹⁸ LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, p. 17.

³⁹⁹ ANDERSON, Bonnie S. & ZINSSER, Judith P. (2009), *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Madrid, Editorial Crítica, p. 13.

4.1.1 PRINCIPALES CORRIENTES FEMINISTAS

El pensamiento feminista se abrió paso en el ámbito de la epistemología en la década de los setenta u ochenta del siglo pasado. Los estudios de género, como parte de los estudios culturales y dentro de la corriente de los *Science Studies*, enriquecieron este campo disciplinar a través de la inclusión de nuevas categorías analíticas. La categoría analítica de “género” en las Ciencias Sociales, como una condición humana no innata y vinculada al ámbito de la cultura, comenzó utilizándose en la Psicología médica teórica y clínica, si bien fue la Antropología donde se invocó su acepción anti-biologicista⁴⁰⁰.

Las dos tendencias metodológicas básicas en la investigación de la Historia de las Mujeres han girado en torno al feminismo de la *igualdad* y de la *diferencia*. Si en los años ochenta la primera de las corrientes desempeñó un papel preponderante, en la década posterior se consolida el pensamiento de la diferencia sexual, gracias al influjo de los trabajos de Luce IRIGARAY con su tesis *Speculum de l'autre Femme* (1974), y del círculo de la Librería de Milán, deíctico de las historiadoras del *Centre Duoda*.

El feminismo de la *igualdad* defiende la posibilidad de un proyecto político esencialmente igualitario para hombres y mujeres; cualquier diferencia a la que se apelara en la construcción de un proyecto común denotaba algún tipo de sexismo. Tras la década de los setenta esta pierde cierta hegemonía, consolidándose una corriente crítica desde el *feminismo de la diferencia*⁴⁰¹. Si bien la riqueza de ambos pensamientos radica en la convivencia dentro de la diversidad del planteamiento.

Probablemente es el que ha tenido una mayor influencia, habiendo recibido un notable influjo de la historiografía anglosajona y ha aportado la noción de género como metodología de trabajo, evaluando la participación de las mujeres en la vida social que, como sujeto histórico, muestra una clara inferioridad y sometimiento. Atendiendo a las relaciones gestadas, los hombres se constituyen como referente

⁴⁰⁰ SANZ MERINO, Noemí (2011), “Donna Haraway. La redefinición del feminismo a través de los estudios sociales sobre ciencia y tecnología”, *Eikasia: Revista de Filosofía*, 39, pp. 38-73 y 40.

⁴⁰¹ Ibídem, pp. 39-40.

para evaluar la realidad social de las mujeres, de modo que la Historia de las Mujeres vencía las reservas del saber académico que le recriminaban su parcialidad, aislamiento y la descontextualización del devenir global⁴⁰².

En estos primeros años de desarrollo de la Historia de las Mujeres fue la corriente de referencia en la producción científica adscribiendo a sus postulados una gran parte de las investigadoras, como el Instituto de la Universidad Autónoma de Madrid, que promovía las Jornadas Interdisciplinares de Investigación, o el *Centre de Investigació Històrica de la Dona* de la Universidad de Barcelona, representado por Mary NASH, aunque a partir de los años noventa se recondujo hacia el feminismo de la diferencia.

Las primeras teorías de la *diferencia* tendían a privilegiar el fenómeno femenino, como si su condición histórico-cultural les hubiera dotado de unos valores mejores a nivel sociopolítico, lo que no hacía más que perjudicar las funciones domésticas, familiares, etc. tradicionalmente desempeñadas por ellas. Además, aunque no todas las feministas de la diferencia apostaban por la feminidad frente a la masculinidad, exaltaban la igualdad de género entre mujeres, a través de la defensa de la existencia de una suerte de solidaridad femenina universal como consecuencia de la dominación compartida a lo largo de la historia. Pese al explícito rechazo del tradicional innatismo de las teorías androcéntricas, tanto su apelación a un sexismo cultural como a una supuesta solidaridad femenina las acercaban también al esencialismo cultural más que biologicista⁴⁰³.

Frente a los principios que abogan por la igualdad, el feminismo de la diferencia –feminismo de la diferencia sexual o pensamiento de la diferencia sexual, con el que se identifican mejor sus cultivadoras– rechaza la reivindicación de una homologación con el grupo masculino considerando que deben defenderse los valores netamente femeninos. Es preciso, desde esta perspectiva, la reconstrucción

⁴⁰² SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2006), “Recepción y evolución de la historia de las mujeres: Introducción y desarrollo en relación con la Historia de España”, *Vasconia: Cuadernos de Historia-Geografía*, 35, p. 22.

⁴⁰³ SANZ MERINO, Noemí (2011), “Donna Haraway. La redefinición del feminismo a través de los estudios sociales sobre ciencia y tecnología”, pp. 43-44.

del pensamiento femenino –sustantivamente el científico– a lo largo de la Historia, y establecer la diferencia entre hombres y mujeres. Esta reivindicación se extiende a las actividades y creaciones femeninas en los ámbitos domésticos que le han sido tradicionalmente asignados⁴⁰⁴.

Este pensamiento dispar se funda en fuentes primarias propias (textos escritos, iconográficos, musicales, etc.), frente a lo postulado por el feminismo de la igualdad que utiliza, asimismo, fuentes generadas en un contexto patriarcal y, por ello, externas a las mujeres. Esta última corriente aduce que son muy contadas las mujeres que han tenido la posibilidad de dejar huella de sus pensamientos, máxime en una época como la Medieval en que prima la oralidad en muchas esferas⁴⁰⁵.



Figura 1. Ilustración del libro de Cristina de Pizán, *La Ciudad de las Damas* (1405)

Los referentes teóricos del feminismo francés (DERRIDA, DELEUZE, LYOTARD) no utilizan el discurso de la igualdad como un *status* que debe ser conquistado, sino el

⁴⁰⁴ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2006), “Recepción y evolución de la historia de las mujeres: Introducción y desarrollo en relación con la Historia de España”, p. 23.

⁴⁰⁵ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2008), “La Historia sobre las mujeres en España”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 10, p. 282.

de la diferencia, puesto que la diferencia sexual es la única irreducible⁴⁰⁶. Abogan por la creación de una escritura y pensamiento femeninos, partiendo de la idea de la inconmesurabilidad de los dos géneros, aspirando a galvanizar la “identidad femenina”, pues consideran erróneo reclamar la igualdad como mujeres, salvo de sí mismas⁴⁰⁷.

Científicamente sus resultados han sido brillantes, propiciando el conocimiento de obras literarias y científicas desconocidas hasta fechas recientes. Su interés por la producción intelectual femenina ha favorecido el conocimiento de la “Querella de las mujeres”, aparecida a partir del siglo XIV, movimiento precursor de denuncia hacia la subordinación a los hombres –uno de cuyos más preclaros ejemplos lo constituye Cristina de Pizán⁴⁰⁸–, en respuesta al pensamiento misógino especialmente de la literatura caballeresca –que las retrata como seres bellos, indefensos y débiles; seres puramente emocionales ajenas a la actividad intelectual y al ejercicio de la razón lógica–, heredera de la filosofía griega y del pensamiento judeocristiano⁴⁰⁹.

Por su parte, el feminismo *marxista* analiza la familia como una unidad de reproducción y de producción basada en la división sexual del trabajo impuesta por el patriarcado, mediante la asignación de espacios, atendiendo al género⁴¹⁰. Según este sistema, las mujeres desarrollan la actividad doméstica sin reconocimiento laboral ni remuneración, mientras que los hombres actúan en los lugares públicos, donde las tareas son valoradas y retribuidas.

⁴⁰⁶ BURGOS DÍAZ, Elvira (2000), “Genealogías intransitadas: Rosa María Rodríguez Magda, Foucault y la genealogía de los sexos”, *Anábasis: Revista Bibliográfica de Filosofía*, 3-4, pp. 41-48.

⁴⁰⁷ AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2006), *El status del cuerpo en Occidente*, Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda Crespo, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 188-189.

⁴⁰⁸ HAGEN, Rose-Marie & Reiner (2014), *Los secretos de las obras de Arte*, Madrid, Taschen, pp. 41-47.

⁴⁰⁹ Cfr. VARGAS MARTÍNEZ, Ana (2007), “Christine de Pizan y “La Ciudad de las Damas” (1405-2005): una aproximación en el seiscientos aniversario”, en *Mujeres y espacios urbano: homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1 edición de “La ciudad de las damas”, 1405-2005*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 13-26 & ÍDEM (2010), ““La Ciudad de las Damas” de Christine de Pizan: obra clave de la querella de las mujeres”, en *La Querella de las mujeres: Análisis de textos*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 21-47.

⁴¹⁰ SEGURA GRAÑO, Cristina (2006), “Recepción y evolución de la historia de las mujeres: introducción y desarrollo en relación con la Historia de España”, p. 23.

La familia patriarcal logra plusvalías gracias al trabajo de las mujeres que viven en su seno, lo que se considera una obligación propia del elemento femenino. Este sistema, favorable al cabeza de familia, supone una explotación de las mujeres y beneficia a los varones y al capital. Las tareas domésticas y reproductoras que, en el caso que las hiciera una persona extraña al grupo, se convierten en trabajos pagados, lo que repercutía en la economía familiar. La gratuidad de las tareas domésticas genera, en suma, un incremento de plusvalías.

Las necesidades fundamentales del grupo familiar (el cuidado de niños, enfermos, discapacitados, ancianos, etc.) son atendidos por las mujeres de forma gratuita. En los espacios domésticos además colaboran con el trabajo del marido, cuando se lleva a cabo en sus dependencias, de modo que en los talleres de los artesanos y de los mercaderes existe una colaboración continua de mujeres, hijas, hermanas, etc.; otro tanto sucede en las explotaciones agrarias⁴¹¹. La influencia más apreciable se debe, atendiendo a la producción francesa, a Ch. DELPHY⁴¹², J. FALQUET, D. KERGOAT o A. M. DEVREUX⁴¹³, mientras que quizás una de las representantes hispánicas más preclaras sea R. PASTOR.

Bajo la rúbrica *feminismo de la tercera ola* se aglutinan corrientes diversas, reflejo de un mundo gestado en la postmodernidad (feminismo cultural⁴¹⁴, ecofeminismo etc.), amén de un *feminismo postfeminista* o *feminismo de cuarta*

⁴¹¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2002), "Actividades remuneradas y no remuneradas de las mujeres en la Edad Media Hispana", en *Rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media*, Zaragoza, pp. 109-120 & ÍDEM (2004), "Mujeres, Trabajo y Familia en las sociedades preindustriales", en *La Historia de las Mujeres. Una revisión historiográfica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, pp. 229-248.

⁴¹² OLIVA PORTOLÉS, Asunción (2005), "La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón", en *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Editorial Minerva, vol. 2, pp. 107-146; BERTAUX, Daniel DELCROIX Catherine & PFEFFERKORN, Roland (2011), "La fabrication de l'Autre par le pouvoir. Entretien avec Christine Delphy", *Migrations Société*, 133, pp. 57-77.

⁴¹³ CISNE, Mirla (2014), "Relações sociais de sexo, "raça"/etnia e classe: Uma análise feminista-materialista", *Temporalis*, 2/28, pp. 133-149.

⁴¹⁴ RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2002), "¿Feminización de la cultura?", *Debats*, 76, pp. 8-17.

ola, denominación atribuida por RODRÍGUEZ MAGDA⁴¹⁵, en el que se incluye el feminismo *queer*⁴¹⁶ y el *ciberfeminismo*⁴¹⁷.

El *ecofeminismo*⁴¹⁸, que tiene un menor recorrido –en los últimos años se han realizado trabajos interesantes y novedosos en relación con el agua, los bosques, el medio urbano, etc.⁴¹⁹ lo que les augura un futuro prometedor–, defiende que las relaciones de las mujeres con el medio en que viven y con la naturaleza son diferentes a las de los hombres; mientras ellos son agresores del medio ambiente, las mujeres mantienen unas posiciones más próximas al entorno natural⁴²⁰. Según esta tendencia, las mujeres han atendido al aprovisionamiento necesario de la especie para su supervivencia, mientras que los hombres han explotado los recursos naturales con fines económicos⁴²¹.

Presenta dos planteamientos dispares. En primer lugar, el pensamiento esencialista, próximo en esto al feminismo de la diferencia, que considera que tanto las

⁴¹⁵ RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (1998), “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en *Y después del postmodernismo, ¿qué?*, pp. 41-56.

⁴¹⁶ SOLEY BELTRÁN, Patricia (2014), ¿Yo soy Queer?, en *Feminismos lesbianos y Queer: representación, visibilidad y políticas*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 231-246.

⁴¹⁷ AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2007), “Ciberfeminismo y ecofeminismo”, *Germinal: revista de estudios libertarios*, 3, pp. 73-82; RUBIO LINIERS, María Cruz (2003), “La imagen virtual de la mujer: de los estereotipos tradicionales al ciberfeminismo”, *Feminismo/s*, 2, pp. 167-182; BRAIDOTTI, Rosi (2002), “Un ciberfeminismo diferente”, *Debats*, 76, pp. 100-117.

⁴¹⁸ PULEO, Alicia H. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra & KERSLAKE YOUNG, Lorraine Joanna (2013), “Entrevista con Alicia Puleo: Reflexiones sobre el ecofeminismo”, *Feminismo/s*, 22, pp. 47-56.

⁴¹⁹ Para algunas autoras el “ecofeminismo simbólico/cultural proporciona contribuições significativas para a teologia feminista”. SOUZA CANDIOTTO, Jaci de Fátima (2012), “A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural”, *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religiao*, 10/28, pp. 1395-1413.

⁴²⁰ En un estudio sobre la orientación al rol del género (masculinidad y feminidad) frente al del género (hombre y mujer) para explicar las creencias antropocéntricas y ecocéntricas, sus autores aseveran que, “mientras el antropocentrismo es predicho por el género y por la masculinidad, el ecocentrismo tan solo es predicho por la feminidad”. Los resultados apoyan el importante papel desempeñado por la feminidad en la predicción de la preocupación ambiental. CALVO SALGUERO, Antonia; AGUILAR LUZÓN, María del Carmen; SALINAS MARTÍNEZ DE LECEA, José María & GARCÍA MARTÍNEZ, José Miguel Ángel (2014), “Gender, masculinity and femininity as ecocentrism and anthropocentrism predictors/Género, masculinidad y feminidad como predictores del ecocentrismo y el antropocentrismo”, *Psychology: Revista Bilingüe de Psicología Ambiental/Bilingual Journal of Environmental Psychology*. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1080/21711976.2014.942509> [Consultado: 26/02/2016].

⁴²¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2006), “Historia ecofeminista.” *Observatorio Medioambiental*, 9 pp. 45-60 & ÍDEM (2009), “An Ecological History in the Middle Ages? Theoretical bases and sources”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, III, pp. 21-43.

mujeres como la naturaleza son dadoras de vida, estableciéndose una comunicación especial entre ambas. Frente a esta tendencia hay un pensamiento relacionado con el feminismo marxista, que defiende que tanto la naturaleza como las mujeres son explotadas por los hombres, pues ambas generan gratuitamente unas plusvalías, la naturaleza con sus frutos y productos naturales, y las mujeres con su trabajo doméstico, beneficiando al *pater familias*, emblema social, como único responsable del bienestar colectivo.

El feminismo lesbiano y los movimientos *queers*, hasta el momento presente, no son equiparables a los anteriores en lo referente a la elaboración de un *apparatum* teórico y a la producción científica⁴²², especialmente desde el ámbito de la Historia, en que no se considera una tendencia consolidada⁴²³.

4.1.2 HISTORIOGRAFÍA: MUJERES EN LA EDAD MEDIA HISPÁNICA

La historiografía nacida en el último cuarto del pasado siglo, período que señala el tránsito de la invisibilidad al protagonismo de la mujer como agente del cambio histórico, en el marco de una Historia total⁴²⁴, reivindica el papel desempeñado por la mujer, en un período como el Medieval en que la mayoría de los resortes de poder dimanan de una patriarcalidad estructural⁴²⁵. Este impulso e interés por los *espacios de feminidad* se ha proyectado también, aunque de forma más tímida,

⁴²² BELBEL BULLEJOS, María José (2011), "Eve Kosofsky Sedwick. Más allá de las rutinas Queer: afectos, pedagogía, performatividad", *Exit Book: revista de libros de arte y cultura visual*, 15, pp. 60-63; KOSOFKY SEDGWICH, Eve (2002), "A (queer) y ahora", en *Sexualidades transgresoras: una Antología de estudios Queer*, pp. 29-54 & WILLIAM FOSTER, David (2010), "Documenting Queer, Queer Documentary", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 35/1, pp. 105-120.

⁴²³ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2013), "Las mujeres medievales: perspectivas historiográficas, Las mujeres en la Edad Media", en *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales & Editum, pp. 37-38.

⁴²⁴ NASH, Mary (1982), "Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la nueva historia de la mujer", en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, pp. 18-37 & FOLGUERA, Pilar, "Notas para el estudio de la historia social de la mujer en España", en *Ibidem*, pp. 53-54.

⁴²⁵ ASENJO GONZÁLEZ, María (1982), "La mujer en la Edad Media Hispana. Precisiones metodológicas", *Revista de la Universidad Complutense*, 4, pp. 233-241 & BROWN, Emerson (1974), "Biblical women in the Merchant's tale: feminism, antifeminism, and beyond", *Viator*, 5, pp. 387-412.

sobre las minorías confesionales peninsulares⁴²⁶, si bien muchos de sus silencios están todavía por desvelar e interpretar⁴²⁷.

Este interés se ha traducido en la aparición de publicaciones periódicas, como la revista *Women in Judaism. A multidisciplinary Journal*⁴²⁸, nacida en 1997, así como la proliferación de proyectos como *Jewish Women's Archive*⁴²⁹, con interesantes líneas de investigación sobre Talmud-Feminismo⁴³⁰, y centros de investigación como el International Research Institute for Jewish Women, dependiente del Hadassah-Brandeis Institute, entre cuyos proyectos destaca el referido a Gender, Culture, Religion and the Law⁴³¹. Así como recursos digitales⁴³² y cursos de especialización⁴³³ promovidos, entre otros, por el Hebrew Union College y The Jewish Theological Seminary, con el patrocinio de la American Jewish Society and its Women's Caucus⁴³⁴. Asimismo la Universidad de Toronto ofrece una hoja de ruta para iniciados en *A Step-by-Step Guide to Research on Jewish Women*⁴³⁵.

El auge de los estudios sobre la mujer judía en la Península Ibérica ha sido más tardío que en Europa, siendo un empeño relativamente reciente, si bien comienza a existir una reflexión generada por judaístas y hebraístas que está enriqueciendo

⁴²⁶ BRAVO, Pilar & LÓPEZ DE LA PLAZA, G. (1991), "La investigación sobre las minorías: judías y musulmanas en la España Medieval", en *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, pp. 529-538; AYASO MARTÍNEZ, José Ramón y CANO PÉREZ, María José (1993), "Bibliografía sobre la mujer judía", en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, pp. 237-244 & BAUMGARTEN, Elisheva (2008), "A separate people"?: Some directions for comparative research on medieval women", *Journal of Medieval History*, 34, pp. 212-228.

⁴²⁷ LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1999), "Grupos marginales", en *La historia medieval en España : un balance historiográfico (1968-1998)*, en *XXV Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, pp. 505-602.

⁴²⁸ An academic refereed journal published exclusively on the Internet, and devoted to scholarly debate on gender-related issues in Judaism. The ultimate aim of the journal is to promote the reconceptualization of the study of Judaism, by acknowledging and incorporating the roles played by women, and by encouraging the development of alternative research paradigms. Cross-methodological and interdisciplinary, the journal does not promote a fixed ideology, and welcomes a variety of approaches. <http://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism>.

⁴²⁹ <http://jwa.org>.

⁴³⁰ <http://jwa.org/discover/throughtheyear/march/talmud>.

⁴³¹ <http://brandeis.edu/irijw>.

⁴³² <http://wjudaism.library.utoronto.ca/wjudaism/all>.

⁴³³ Cfr. <http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/mfi/mfi.html>.

⁴³⁴ Caucus The Paula E. Hyman Mentoring Program for emerging scholars in Jewish Women's and Gender Studies. <http://www.ajsnet.org/enroll.htm>.

⁴³⁵ http://sites.utoronto.ca/wjudaism/all_sites/step_by_step.html.

la perspectiva de género⁴³⁶. Ello no es óbice para que la experiencia histórica de las mujeres judías, y de su relación con las cristianas, “ha sido relegado con frecuencia a ser un anexo, un apéndice –como durante mucho tiempo lo fue la historia de las mujeres– de la historia de la mayoría”⁴³⁷.

En esta incorporación tardía cabe señalar algunos hitos, representados por sucesivos certámenes congresuales, cuyas aportaciones se han plasmado en la literatura científica tras su publicación. Así, la fecha inaugural, acaso, se produzca en Granada, a punto de conmemorarse el quinto centenario de la expulsión, esto es, en el año 1991, donde en el congreso consagrado a *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, se verifican las primeras aunque tímidas incursiones en las mujeres hispanojudías⁴³⁸.

Asimismo, se aborda de modo monográfico esta temática en el Congreso Internacional *La femme dans la culture juive médiévale – La mujer en la cultura judía medieval*, celebrado en Uncastillo-Jaca-Olorón, bajo la dirección científica de M. A. MOTIS⁴³⁹. Meses después tuvieron lugar las jornadas sobre *La mujer en el mundo judío: historia, arte y literatura*, dirigidas por el profesor J. L. AVELLO⁴⁴⁰, organizadas por los departamentos de Patrimonio Artístico, Documental y de Historia de la Universidad de León, donde se subraya la necesidad de revisar el protagonismo de la mujer judía desde una perspectiva multidisciplinar.

⁴³⁶ ANTONIO RUBIO, María Gloria de (2012), “La historia de las mujeres desde el IEGPS: proyectos y resultados. El caso de las mujeres judías”, en *As mulheres na historia de Galicia*, Santiago de Compostela, Andavira Editora, vol. 1, pp. 101-116.

⁴³⁷ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 60/1, pp. 38-39.

⁴³⁸ MORAL, Celia del (ed.) (1993), *Árabes, judías y cristianas: las mujeres en el Medioevo Hispano*, Granada, Universidad de Granada.

⁴³⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (dir.) (2007), *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale: Actes, Congresos Transpyrenalia*, Zaragoza, Ariadna.

⁴⁴⁰ SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, Jorge & AVELLO ÁLVAREZ José Luis (coord.) (2012), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*, Madrid, Alderabán.

4.2 INQUISICIÓN Y JUDEOCONVERSOS EN ARAGÓN

Prácticamente hasta la ocupación napoleónica de la Península (1808-13) los archivos del Santo Oficio permanecían en el más absoluto secreto, fiel al espíritu que le informaba, lo que había permitido su salvaguarda e integridad. Sin embargo, tras dicha invasión se produjo un doble fenómeno: de un lado, el libre acceso a sus riquísimos fondos, lo que permitió el inicio de la historiografía contemporánea sobre la Institución, pero, de otro, la desmembración de las colecciones fruto del saqueo al que fueron sometidos por las tropas ocupantes, lo que explica que una parte de estos legajos fueran conducidos a París, en cuyos *Archives Nationales* permanecen todavía algunos centenares.

La magnitud de estas pérdidas fue evaluada por el danés G. HENNINGSSEN⁴⁴¹, quien, partiendo de su interés por las creencias populares sobre la brujería hispana (Galicia, País Vasco y Navarra), desembocó en el Santo Oficio a través de la documentación del inquisidor Salazar y Frías y el célebre proceso a las brujas de Baztán. En evitación de una excesiva dispersión y por coherencia, tras indicar las líneas maestras trazadas por los estudiosos más eminentes, me centraré en la producción científica relativa al reino de Aragón.

En la década de los ochenta del siglo XV existen diez tribunales de distrito –dos de los cuales tienen su planta en Aragón–, cuyas sedes judiciales alcanzarán la cota de los veintiuno en el momento de su máxima expansión territorial. Los historiadores distinguen tres grandes períodos: antes de 1530-65, entre los años 1560-65 y 1699, y a partir de 1700. Como señala M. P. RÁBADE, el estudio de este período fundacional “no es una tarea fácil de realizar, debido a las distorsiones causadas, sobre todo, por las pérdidas documentales. Pese a los avances realizados, todavía queda trabajo por hacer, y solo cuando este avance, podremos

⁴⁴¹ CONTRERAS, Jaime y HENNINGSSEN, Gustav (1986), “Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700); analysis of a historical data bank”, en *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, IL, Northern Illinois University Press, pp. 100-129; HENNINGSSEN, Gustav (1977), “El 'banco de datos' del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV, pp. 547-570 & DEDIEU, Jean Pierre (1978), “Las causes de foi de l'Inquisition de Toledo (1483-1820)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV, pp. 143-173.

tener una visión completa de lo que fue la actividad inquisitorial a lo largo de su historia”⁴⁴².

Como en la retícula neuronal las células prístinas se encuentran en los orígenes. El conocimiento del primer estadio de la Inquisición, es “crucial para entender el porqué de la Inquisición, dista mucho de ser satisfactorio, y es el que más problemas plantea”⁴⁴³. Aunque J. P. DEDIEU extiende la fase gestacional hasta la década 1520-30⁴⁴⁴, en puridad y en un sentido más restrictivo, concluiría con la muerte del inquisidor Torquemada el 16 de septiembre de 1498, o tras el nombramiento de su sucesor Diego de Deza, dominico nacido en Toro, de posible origen judeoconverso y destacado miembro de la facción fernandina que ocupó las mitras de Zamora, Salamanca, Jaén y Sevilla, cuya actividad comienza el 23 de octubre de 1501⁴⁴⁵.

Los perfiles sociorreligiosos de los judeoconvertos y sus descendientes, la “interfaith relationship”⁴⁴⁶, ha suscitado la reflexión de estudiosos en diversas disciplinas, debido al interés inherente de su dualidad –asimilación vs. identidad– y como canon de opresión. Son diversas las corrientes historiográficas al respecto.

Numerosos científicos, israelíes en su mayoría, entre los que destaca F. [Y.] BAER –para quien “convertos y judíos eran un solo pueblo, unido por un solo destino”⁴⁴⁷– y su discípulo predilecto H. BEINART –“todos los convertos hicieron lo que pudieron por cumplir con los preceptos mosaicos, y debe considerarse como sincero el ideal que todos ellos se propusieron: vivir como judíos”⁴⁴⁸–, defienden

⁴⁴² RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2013), “Límites y posibilidades de investigación sobre los procesos en los orígenes de la Inquisición española”, en *En el primer siglo de la Inquisición española*, Valencia, Universitat de València, p. 380.

⁴⁴³ CARRASCO, Rafael (2013), “Cuantificar las causas de fe”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, p. 412.

⁴⁴⁴ DEDIEU, Jean Pierre (1984), “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, pp. 15-38.

⁴⁴⁵ MARTÍNEZ MILLÁN, José (2007), *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, p. 63.

⁴⁴⁶ CORTIJO OCAÑA, Antonio; AMRAN, Rica & PEREA RODRÍGUEZ, Óscar (2013), “Introduction. La problemática de los convertos: origen, desarrollo y perspectivas de investigación”, *eHumanista/ Convertos 1*, p. iv.

⁴⁴⁷ BAER, Yitzhak (1966), *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, vol. 2, pp. 424–425.

⁴⁴⁸ BEINART, Haim (1981), *Convertos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, Magnes Press, p. 242.

que los conversos eran cristianos nominalmente, ya que sus profundos vínculos con el judaísmo y la grey hebrea de las aljamas persistió durante generaciones, de modo que las víctimas de la Inquisición fueron “mártires conducidos a la hoguera”⁴⁴⁹. Ambos se insertan en una corriente ideologizada que pretende acreditar que fue la propia Inquisición quien inventó un problema que no existía⁴⁵⁰.

Recientemente D. GITLITZ⁴⁵¹ y R. L. MELAMMED⁴⁵² han diseñado un retrato más complejo de los conversos, aunque comparten la coherencia ideológica de la comunidad y trazan un cierto tinte heroico de los criptojudíos, cuyo término es problemático, ya que implica unos principios religiosos homogéneos y una clara división entre los que observan la ley judía y los que se asimilaron, cuando en realidad lo que predomina en estos ámbitos es la gama de sombras y claroscuros.

H. KAMEN en una reciente revisión de su obra se pregunta: “¿hubo en realidad un ‘peligro converso’ [...] hay razones de peso para dudarlo?”. En los diez años previos a la implantación inquisitorial no es lícito aplicar el aforismo *post hoc ergo propter hoc*, pues a fines de la década de 1470 no se detecta ningún movimiento judaizante entre los conversos digno de nota –salvo las corrientes mesiánicas entre los más instruidos que ambos compartían con mayor o menor intensidad–, ni existen datos que prejuzguen que tal movimiento hubiera podido surgir, si no se hubiera puesto coto, fines de la centuria.

Según su perspectiva, los inquisidores cuando comenzaron a ejercer su jurisdicción desconocían en buena medida la ley judía y no tenían una idea clara de su perfil delictual, lo que entrañó que “a falta de otro criterio, acusaban a la gente de errores que en verdad atañían más a la cultura que a la religión”, amén de que

⁴⁴⁹ BEINART, Haim (1981), *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, p. 285.

⁴⁵⁰ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2006), “De la Inquisición y de la intolerancia”, vol. 1, pp. 46-47.

⁴⁵¹ GITLITZ, David (1996), *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society.

⁴⁵² MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press.

instrumentalizaban y canalizaban los perjuicios y las tensiones sociales⁴⁵³. Solo con el transcurso del tiempo los magistrados delimitaron la naturaleza de las infracciones, pero al hacerlo modelaban conscientemente el delito a su arbitrio. Una vez producida la expulsión de 1492, y la conversión de una considerable porción de las aljamas, es cuando se repliegan sobre sí mismos, emergiendo el criptojudasmo y un sentimiento mayoritario de nostalgia⁴⁵⁴.

Por lo común, los historiadores judíos suscriben que el Santo Oficio sirvió para estigmatizar a las personas que, aunque cristianos, tenían antepasados hebreos, de modo que los procesos fueron manipulados, interpolados y tergiversados para justificar su implantación⁴⁵⁵. B. NETANYAHU representa la postura más radical, descalificando la fiabilidad de las fuentes para la efectuar una diagnosis de la identidad religiosa de los conversos, porque se apoyan en prejuicios ideológicos y en un supuesto intrínsecamente falso: el del presunto problema judío. A lo largo de su densa y controvertida obra argumenta que la Inquisición fue el producto de una sociedad racista, de modo que los conversos eran inocentes de los cargos que se les atribuía⁴⁵⁶.

Este historiador se basó de manera exclusiva y unilateral en las fuentes hebreas coetáneas⁴⁵⁷ —manteniendo una actitud beligerante y displicente hacia todo aquello que no se acomodara a sus hipótesis⁴⁵⁸—, especialmente en las *responsa* rabínicas, donde los conversos eran considerados por las autoridades judías apóstatas, gentiles o renegados, pero en ningún caso judaizantes. Subraya la paradoja de que la Inquisición fue la que propició que la identidad judía, prácticamente residual,

⁴⁵³ KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, pp. 44-45.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, pp. 66-68.

⁴⁵⁵ RIVKIN, Ellis (1980), "How Jewish were the New Christians?", en *Hispania judaica. Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I: History*, Barcelona, Biblioteca Universitaria Puvill, pp. 105-115.

⁴⁵⁶ NETANYAHU, Bezion (2002), *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (XIV-XVI)*, León, Junta de Castilla y León.

⁴⁵⁷ NETANYAHU, Bezion (1999), *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica & ÍDEM (2005), *De la anarquía a la Inquisición: estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*, Madrid, Esfera de los Libros.

⁴⁵⁸ ESCUDERO LÓPEZ, José Antonio (1998), "Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 9-46 & ÍDEM (2001), "Netanyahu y la Inquisición", *Revista de la Inquisición*, 10, pp. 329-334.

resurgiera de sus cenizas bajo el efecto del repliegue y como reacción centrípeta a la represión⁴⁵⁹. Amén de que los términos *raza* o *racismo* son anacrónicos para la época, existe una evidente voluntad discriminatoria y criminalizadora de “los otros”⁴⁶⁰, “los conversos”, conceptualizados en función de sus señas de identidad contraculturales⁴⁶¹.

N. ROTH, aunque también arguye que los conversos estaban asimilados hasta que la hostilidad de los cristianos viejos hacia los judíos sirvió al Tribunal para “fabricar” la devoción del converso al judaísmo, su discurso discrepa del anterior en ciertos aspectos, ya que entiende que no deben considerarse en sentido estricto parte de la comunidad judía⁴⁶².

Entre ambos polos –la asimilación genuina y la fingida⁴⁶³– se encuentran otros historiadores como I. S. RÉVAH⁴⁶⁴, A. MACKAY⁴⁶⁵, M. MEYERSON⁴⁶⁶, P. HUERGA CRIADO⁴⁶⁷ y Y. YOVEL –con sus reflexiones sobre la identidad, a propósito de SPINOZA, *el marrano de la razón*⁴⁶⁸–, quienes formulan modelos alternativos⁴⁶⁹ y enfatizan la dualidad⁴⁷⁰, no optando ni por glorificarlos ni por demonizarlos.

⁴⁵⁹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1999), “La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu”, *Revista de la Inquisición*, 8, p. 295.

⁴⁶⁰ LEVINSON, Brett (2005), “On Netanyahu’s the riginis of the Inquisition in fifteenth Century Spain: does the Inquisition in fifteenth Century Spain: Does the Inquisition justify Zionism?”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6/3, pp. 245-258.

⁴⁶¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1999), “La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu”, p. 296.

⁴⁶² ROTH, Norman (2002), *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 48-87.

⁴⁶³ Los tesis de I. S. RÉVAH, y C. AMIEL sobre el “marranisme” de núcleos judaizantes entre 1588 y 1600 en las localidades castellanas de Quintanar de la Orden y Alcázar de San Juan, bajo la jurisdicción de los tribunales de Cuenca y Toledo, respectivamente, han sido matizados en HERMAN PRINS, Salomon (2007-2008), “Spanish Marranism Re-examined”, *Sefarad*, 67/1, pp. 111-154; 67/2, pp. 367-414 & 68/1, pp. 105-162.

⁴⁶⁴ RÉVAH, Israël Salvator (1987), “La herejía marrana en la Europa católica de los siglos XV al XVIII”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Madrid, Siglo XXI, pp. 249-257 & NAHON, Gérard (1973), “Les Sephardim, les Marranes, les inquisitions peninsulaires et leurs archives dans les travaux de I.S. Revah”, *Revue des Études Juives*, 132, pp. 5-48.

⁴⁶⁵ MACKAY, Angus (1985), “The Hispano-Converso Predicament”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 35, pp. 159-179.

⁴⁶⁶ MEYERSON, Mark (1992), “Aragonese and Catalan Jewish Converts at the Time of the Expulsion”, *Jewish History*, 1-2, pp. 131-149.

⁴⁶⁷ HUERGA CRIADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

⁴⁶⁸ LEDO MARTÍNEZ, Jorge (2009), “Spinoza y la segunda batalla contra la escolástica: al hilo de un libro de Yirmiyahu Yovel”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 46, pp. 157-170.

La historiografía contemporánea, por ende, tiende a adoptar una postura ecléctica en cuanto se aleja de categorizaciones universales, dado que las prácticas devocionales varían en su intensidad –con un componente diacrónico– en tres planos distintos: la comunidad, la familia y el individuo⁴⁷¹. En suma, no puede generalizarse la situación del judaísmo español del siglo XV, ni para atribuir a los cristianos nuevos un judaísmo residual ni la condición de criptojudíos militantes, porque ambas hipótesis son apriorísticas⁴⁷².

Por otro lado, en la literatura científica hispana clásica, los temas que han destacado por su relación con la crisis de los siglos bajomedievales se centran en una trilogía: movimientos antiseñoriales; conflictos sociales relacionados con el reparto de poder en el ámbito urbano; y la violencia antijudía, que incluye el problema converso, que “representó uno de los conflictos de mayor gravedad en la sociedad hispana de los siglos XIV y XV”⁴⁷³.

A ellos se han añadido en las últimas décadas otros campos relacionados con la conflictividad urbana: la delincuencia y violencia cotidiana, con su enfrentamiento entre grupos mayoritarios y marginados; la exclusión social, con sus factores de represión sobre determinados colectivos; y, por ende, la violencia contra las mujeres, ejercida por una sociedad patriarcal que las sumerge en una situación particular dentro de las relaciones sociales. Súmense las peculiaridades inherentes a las relaciones señoriales y la condición de minorías religiosas⁴⁷⁴. En la actualidad

⁴⁶⁹ FAUR, José (1990), “Four Classes of Conversos: A Typological Study,” *Revue des Études Juives*, 149, pp. 113-124.

⁴⁷⁰ YOVEL, Yirmiyahu (1999), *The New Otherness: Marrano Dualities in the First Generation*, Swig Lecture, Swig Judaic Studies Program, University of San Francisco.

⁴⁷¹ LEBEAU-STARR, Gretchen D. (2003), *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe*, Princeton, Princeton University Press, p. 5.

⁴⁷² GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1999), “La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu”, *Revista de la Inquisición*, 8, p. 297.

⁴⁷³ CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (2014), “Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media. Aproximación historiográfica”, *Vínculos de Historia*, 3, pp. 35-36.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 34.

se atiende al estudio de la dinámica urbana planteando temas transversales como la sociabilidad⁴⁷⁵.

Así y todo, los conversos han de contextualizarse en el medio que por su naturaleza les es propio: el de la sociedad urbana de fines de la Baja Edad Media⁴⁷⁶. Dichos estudios –donde también incluyo a los judíos por su nexualidad matricial– no pueden desentenderse de esta realidad, ni presentarla desde una perspectiva aislada respecto a la historia política, eclesial o de las mentalidades. De este modo, las visiones culturales, antropológicas, religiosas y sociológicas han de articularse en el contexto de la complejidad política, antropológica y socioeconómica de las ciudades en las que habitaron⁴⁷⁷.

En consonancia con estos postulados, las perspectivas de los estudios han sido plurales, abordado la vertiente diacrónica, femenina, expiatoria, conflictiva, coyuntural, política, institucional, financiera, socioeconómica, clientelar, judicial, religiosa, teológica, legislativa, cultural, demográfica, prosopográfica, etc., si bien son contadas las aproximaciones que hayan acometido una visión poliédrica e interdisciplinar.

Afortunadamente atrás han quedado las valoraciones –en su momento plenamente vigentes– de R. GARCÍA CÁRCCEL, a mediados de los noventa del pasado siglo, donde se quejaba de la apatía de la historiografía inquisitorial tras abandonar el lastre de los discursos maniqueos protagonizados por detractores y panegiristas⁴⁷⁸. Paradójicamente ello contribuyó a la desaceleración de la producción científica, a la par que la minimización del número de víctimas –muy inferiores a las aportadas por LLORENTE–, la desmitificación de su eficacia, el esfuerzo de racionalización comprensiva (control social, mentalidades, sociología del poder, etc.), la confrontación del Derecho inquisitorial con

⁴⁷⁵ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2015), “Estudiar las ciudades medievales en las primeras décadas del siglo XXI”, *Revista Roda da Fortuna*, 4/1-1, p. 21.

⁴⁷⁶ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), “El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, p. 58.

⁴⁷⁷ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael (2006), “Los conversos de judío. Algunas reflexiones sobre una bibliografía de Historia urbana medieval”, en *Chrétien et juifs au Moyen Âge: Sources pour la recherche d'une relation permanente*, Lleida, Editorial Milenio, pp. 239-240.

⁴⁷⁸ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1996), “Veinte años de historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones”, en *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, Real Sociedad Económica de Amigos del País, pp. 31-57.

la jurisdicción civil ordinaria del Antiguo Régimen, el estudio de los tribunales de distrito, los análisis prosopográficos de los inquisidores, etc. desembocando todo ello en una tendencia sutilmente exculpatoria⁴⁷⁹. A este respecto, se han publicado compilaciones recientes, donde se reflexiona sobre los principales hitos y corrientes relativas a los judeoconversos suscritos por I. ROMERO-CAMACHO⁴⁸⁰ y O. PEREA RODRÍGUEZ⁴⁸¹.

Es muy cierto que la nueva historiografía, especialmente desde la celebración del *Simposio Internacional sobre Inquisición*, donde fueron convocados historiadores de diversos países e ideologías para replantearse su significación en la Ciudad del Vaticano, bajo los auspicios de la Comisión Teológico-Histórica del Jubileo del Año 2000, proyecta una imagen desdramatizada del tribunal y señala la *Apertura degli Archivi del Sant'Uffizio Romano*⁴⁸².

Desde esta óptica, E. EVANS-PRITCHARD suscita el interés que depararía la sociología de la historiografía en sí misma, en la que los historiadores y su producción científica serían los fenómenos a investigar, configurando así el estudio del conocimiento histórico como parte del contenido del pensamiento social de un presente en continua transformación, pues sus observaciones, datos e inferencias cambian de generación en generación⁴⁸³.

* * *

Ciñéndonos al ámbito geográfico aragonés, no es hasta mediados del siglo XX cuando el catedrático A. UBIETO y la archivera M. GONZÁLEZ MIRANDA publican el primer repertorio de las fuentes conservadas en la Sección de Inquisición del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, que hasta entonces carecían incluso de signatura y no estaban, por tanto, disponibles a los investigadores⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1999), "Inquisició i confessionalització", *Manuscripts*, 17, p. 28.

⁴⁸⁰ ROMERO-CAMACHO, Isabel Montes (2008), "El problema converso. Un aproximación historiográfica (1998-2008)", *Medievalismo*, 18, pp. 109-247.

⁴⁸¹ PEREA RODRÍGUEZ, Óscar (2008), "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos", *e-Humanista, Journal of Iberian Studies*, 10, pp. 353-468.

⁴⁸² SASTRE SANTOS, Eutimio (1998), "La apertura oficial del Archivo de la Santa Romana Inquisición y su significado archivístico", *Boletín de la ANABAD*, 49/2, pp. 133-159.

⁴⁸³ EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), "Antropología e Historia", pp. 68-69.

⁴⁸⁴ UBIETO ARTETA, Antonio y GONZÁLEZ MIRANDA, Marina (1959), "Procesos de la Inquisición de Aragón", *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, 67, pp. 549-599 & GONZÁLEZ MIRANDA, Marina (1985), *Encuentros*

Pese al tiempo transcurrido, no son numerosos los procesos publicados en su integridad –por lo común los autores optan por el *regestum*⁴⁸⁵ o la transcripción de los episodios más representativos extraídos de las pruebas testificales⁴⁸⁶–, si bien se ha avanzado en lo referente a los tribunales de Teruel⁴⁸⁷, Daroca⁴⁸⁸ y Calatayud⁴⁸⁹, custodiados en su mayoría en el citado Archivo. En lo que se refiere al tribunal de Teruel, se han dado a conocer, con mayor o menor extensión, algunas causas que afectan a las familias de notables integradas en los cuadros dirigentes del Concejo⁴⁹⁰, así como de Albarracín⁴⁹¹, en este caso procedentes del Archivo Histórico Nacional. Los fondos extraídos ilícitamente de España y conducidos a los *Archives Nationales* de Francia fueron utilizados con profusión por J. A. LLORENTE⁴⁹² y F. BAER⁴⁹³.

Contamos con una nómina muy aquilatada de los judeoconversos turolenses con motivo de la tesis de P. BANÈRES⁴⁹⁴ sobre la demarcación de Valencia –mejorando las

sobre la Inquisición en Aragón. La documentación inquisitorial en el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Zaragoza, Diputación General de Aragón.

⁴⁸⁵ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Europa Sacra, 3, Turnhout, Brepols Publishers, pp. 197-229.

⁴⁸⁶ EDWARDS, Johan (1984), "Jewish Testimony to the Spanish Inquisition: Teruel, 1484-1487", *Revue des Études Juives*, 143/3-4, pp. 333-350.

⁴⁸⁷ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), "La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses", *Teruel*, XX, pp. 145-200; SÁNCHEZ MOYA, Manuel & SÁNCHEZ MOYA, Pilar (1969), "Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de Teruel contra Fernando García, notario (1484-1487)", *Sefarad*, XX, pp. 163-172.

⁴⁸⁸ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; GARCÍA MARCO, Javier & RODRIGO, María Luz (1995), *Procesos de la Inquisición en Daroca y su Comunidad (1487-1525)*, Daroca, Instituto de Estudios Darocenses.

⁴⁸⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *The jews in Calatayud (1492-1500). Regesta of documents from the Archivo de Protocolos de Calatayud*. Sources for the History of the Jews in Spain, vol. 2, Jerusalem, The Henk Schussheim Memorial; LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2009), *Sabiduría judía de Calatayud y Sefarad*, Zaragoza, Ediciones Certeza & ÍDEM (2011), *Costumbres judías de Calatayud y Sefarad*, Zaragoza, Ediciones Certeza.

⁴⁹⁰ SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972-73), "Los judaizantes turolenses en el siglo XV", *Sefarad*, XXXII, pp. 105-140 y 307-340 & XXXIII, pp. 111-143 y 325-356.

⁴⁹¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, Teruel-Albarracín, Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín.

⁴⁹² LLORENTE, Juan Antonio (1981), *Historia Crítica de la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones Hiperión, 4 vols.

⁴⁹³ BAER, Fritz (1929), *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*, Berlin, Gregg International Publisher Limited.

⁴⁹⁴ BANÈRES, Patricia (2012), *Histoire d'une répression: les judéo-convers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition (1461-1530)*, Montpellier, Université de Montpellier 3: Thèse de doctorat, Études romanes. Option Études hispaniques, sous la direction de Carrasco, Raphaël. Disponible en <http://www.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nnt.jsp?nnt=2012MON30035>.

que de modo pionero realizaron R. GARCÍA CÁRCEL⁴⁹⁵ y S. HALICZER⁴⁹⁶—, y listados parciales de Zaragoza de causas de fe⁴⁹⁷. La edición crítica del *Libro Verde de Aragón*⁴⁹⁸, en el que figuran las genealogías de los linajes conversos del reino, donde se han contrastado las diversas versiones existentes, depurándolas con la documentación de archivo, ya que existían interpolaciones posteriores, ha supuesto un notable avance en su identificación⁴⁹⁹.

Otra porción representativa de la producción bibliográfica se centra en el período de implantación y en sus implicaciones políticas, tanto en su sede de Zaragoza⁵⁰⁰ como el núcleo de Teruel⁵⁰¹, enfatizando la quiebra del ordenamiento foral y la ruptura de la asimetría institucional, que ahora se diluye, existente en su vertiente polisnodal, en la Corona de Aragón y Castilla⁵⁰².

⁴⁹⁵ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1985), *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, Barcelona, Península.

⁴⁹⁶ HALICZER, Stephen (1993), *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Editions Alfons el Magnanim.

⁴⁹⁷ LAHOZ FINESTRES, José María & BENEDICTO GRACIA, Eugenio (2011), "Una relación de autos de fe celebrados en Aragón de 1485 a 1487", *Revista de Historia de la Inquisición*, 15, pp. 13-25.

⁴⁹⁸ THIRY COMBESURE, Monique & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2003), *El Libro Verde de Aragón*, Zaragoza, Certeza Ediciones.

⁴⁹⁹ COMBESURE Thiry, Monique (2015), "Les enjeux du Libro Verde de Aragón", en *Life and Religion in the Middle Ages*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 363-389 & "La frontière dans les généalogies du Libro Verde de Aragón", *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux Champs de l'histoire Sociale*, 20, Disponible en <https://framespa.revues.org/3615> [Consultado: 26/01/2016].

⁵⁰⁰ ALCALÁ GALVE, Ángel (1984), *Los orígenes de la Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura; SESMA MUÑOZ, José Ángel (1987), *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-86). Documentos para su estudio*, Fuentes Históricas Aragonesas, 15, Zaragoza, Institución Fernando el Católico & ÍDEM (1989), "Violencia institucionalizada: el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón", *Aragón en la Edad Media*, VIII, pp. 659-673.

⁵⁰¹ FLORIANO CUMBREÑO, Antonio (1925-26), "El tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI, pp. 544-572 & LXXXVII, pp. 173-181; EDWARDS, Johan (1990), "Religion, Constitutionalism and the Inquisition on Teruel, 1484-1485", en *God and Man in Medieval Spain*, Warminster, Aris & Phillips Ltd., pp. 129-147 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), "Proceso contra los oficiales del concejo de Teruel por obstrucción al Santo Oficio: ante se dexarian espedaçar que acoger a los inquisidores, porque vienen contra sus libertades", *Iberia Judaica*, 6, pp. 127-152.

⁵⁰² CONTRERAS, Jaime (1985 y 1991), "La Inquisición aragonesa en el marco de la monarquía autoritaria", *Hispania Sacra*, XXXVII, pp. 489-540 & *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 7-50; ÍDEM (2013), *Fernando II y la Inquisición: el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490)*, Madrid, Real Academia de la Historia.

A los trabajos pioneros de J. CABEZUDO⁵⁰³, B. LLORCA⁵⁰⁴, B. BENNASSAR⁵⁰⁵, A. FLORIANO⁵⁰⁶, se suman los artículos que en la década de los ochenta publicó E. MARÍN, especialmente en la revista *Sefarad*, sobre aspectos sociorreligiosos, relativos al nacimiento, matrimonio y muerte, basados en los procesos del Archivo Histórico Provincial y del Archivo Conciliar de Zaragoza⁵⁰⁷. Con posterioridad, otros historiadores han realizado aportaciones sobre festividades clave del calendario litúrgico como el *Yom Quippur*⁵⁰⁸ y el *Sabbat*⁵⁰⁹, así como el mundo de las creencias⁵¹⁰. Asimismo han sido objeto de atención aspectos específicos como los *familiares* del Santo Oficio⁵¹¹, el linaje de los Santángel⁵¹² o la peculiar estructura hacendística del Tribunal⁵¹³.

⁵⁰³ CABEZUDO ASTRAIN, José (1958), "Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición", *Sefarad*, XVIII, pp. 272-282 & ÍDEM (1963), "Los conversos en Barbastro y el apellido Santángel", *Sefarad*, XXIII, pp. 265-284.

⁵⁰⁴ LLORCA VIVES, Bernardino (1942), "La Inquisición española y los conversos judíos o 'marranos'", *Sefarad*, II, pp. 113-151 & ÍDEM (1948), "Los conversos judíos y la Inquisición española", *Sefarad*, VIII, pp. 375-391.

⁵⁰⁵ BENNASSAR, Bartolomé (1991), "La Inquisición de Aragón y los hererodoxos", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 87-92.

⁵⁰⁶ FLORIANO CUMBREÑO, Antonio (1925-26), "El tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI, pp. 544-572 & LXXXVII, pp. 173-181.

⁵⁰⁷ MARÍN PADILLA, Encarnación (1981-82), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones", *Sefarad*, XLI/2, pp. 273-300 y XLII/1, pp. 59-78; ÍDEM (1982), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio", *Sefarad*, XLII/2, pp. 243-298; ÍDEM (1983), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: enfermedades y muerte", *Sefarad*, XLIII/2, pp. 251-344; ÍDEM (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: la Ley*, Zaragoza, s.e.

⁵⁰⁸ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1966), "El ayuno del Yom Kippur entre los judaizantes turolenses del siglo XV", *Sefarad*, XXVI, pp. 273-304 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; DÍAZ BARÓN, María Gloria; PASCUAL PÉREZ, Francisco Javier y SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa María (1990), "Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 61-62, pp. 59-92.

⁵⁰⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), "Feminidad e identidad: las judeoconversas en el Aragón bajomedieval y la fiesta del Sabbat", en *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca, Sociedad de Estudios Medievales, pp. 347-362.

⁵¹⁰ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2005), "Ser judeoconverso en la Corona de Aragón en torno a 1492", *Kalakorikos*, 10, pp. 37-56; ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Turnhout, Brepols Publishers; MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), "Heterodòxia, creences i condicions de les judeoconverses a la Corona d'Aragó en la baixa Edat Mitjana", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 713-741.

⁵¹¹ PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1999), *Los familiares del Santo Oficio en el distrito Inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

⁵¹² CABEZUDO ASTRAIN, José (1963), "Los conversos en Barbastro y el apellido Santángel", *Sefarad*, XXIII, pp. 265-284; MOTIS DOLADER, Miguel Ángel y FALCÓN PÉREZ, María Isabel (1992), "La familia Santángel de

Zaragoza y su época", en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 133-162; BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1992), "Aportaciones documentales para el estudio del origen troncal de los Santàngel", en *Ibidem*, pp. 119-131 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), "El linaje de los Santàngel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica", en *Luis de Santàngel: su vida, época, aportación y herencia*, Valencia, Generalitat, pp. 140-141.

⁵¹³ FERRER NAVARRO, Ramón (1975), "Aspectos económicos de la Inquisición turolense a fines del siglo XV", *Ligarzas*, 7, pp. 275-302; HUERGA CRIADO, Pilar (1994), "La Hacienda de la Inquisición aragonesa durante el reinado de Fernando el Católico", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 51-72 & PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (1996), *Ápocas de la receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón (1487-1492)*, con algunas noticias de interés sobre dicho tribunal en este reino, Monzón, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio.

II.

CONTEXTO HISTÓRICO.

ETIOLOGÍA DE UNA MICROSOCIEDAD INTERSTICIAL:

ADOCTRINAMIENTOS & *CHRISTIANOS NUEVOS*

1. ADOCTRINAMIENTO DE TORTOSA (1413-14): “FIZO PLEGAR GRANDES RABIDES”

Frente a lo sucedido en la Corona de Castilla, donde las virulentas alteraciones de 1391⁵¹⁴ estallan en un grave contexto de crisis socioeconómica e institucional – de ahí que allí las revueltas anticonversas se produzcan, con su epicentro en Toledo, en la generación posterior, el año 1449⁵¹⁵–, frenando un imparable proceso de asimilación de la minoría judía que el futuro contexto de la monarquía

⁵¹⁴ MACKAY, Angus (1972), “Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile”, *Past and Present*, 55, pp. 33-67 & GAMPEL, Benjamin R. (2016), *Anti-Jewish Riots in the Crown of Aragon and the Royal Response, 1391–1392*, New York, Jewish Theological Seminary.

⁵¹⁵ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2005), “Ser judeoconverso en la Corona de Aragón en torno a 1492”, *Kalakorikos*, 10, pp. 39-40; CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1997), “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: Su intervención en el debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 10, pp. 13-14 & AMRÁN COHEN, Rica (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo y Cultura, pp. 71-78.

autoritaria no permitirá retomar⁵¹⁶, no sucede lo mismo en Aragón, aunque nacen en este momento los primeros conatos conflictuales⁵¹⁷. En dicho Reino sus ecos llegan un tanto atenuados, debido al clima de paz social que se respiraba tras la crisis demográfica generada por la Peste Negra y la destrucción causada por la Guerra de los Dos Pedros, máxime cuando las aportaciones fiscales de las minorías étnico-confesionales eran necesarias en su reconstrucción material⁵¹⁸.

De hecho, los asaltos a algunas de sus juderías, que causaron daños materiales y ocasionalmente víctimas mortales, se registran en las áreas orientales y meridionales (Aínsa, Barbastro, Jaca, Huesca, Monzón, Tamarite de Litera, Albarracín y Teruel) por efecto de contagio, dado su proximidad con las aljamas catalanas y valencianas, que sí padecieron actos de violencia⁵¹⁹.

No en vano, la comunidad hebrea de Zaragoza, gracias a la presencia del rey y a la fluida interlocución de las autoridades de la aljama, entre las que descuella Hasday Crescas, pese a la sangría de conversiones, se constituyó en referente de la Corona de Aragón tras la disolución irreversible de los *kahales* de Barcelona, Palma de Mallorca y Valencia. Ello no es óbice para que estos alborotos perturbaran unas relaciones relativamente estables y supusieran el tránsito de la convivencia pragmática a la coexistencia segregativa⁵²⁰ o, si se prefiere, condujo del antijudío teórico al pragmático, pues se tradujo en la *praxis* cotidiana⁵²¹.

⁵¹⁶ AMRÁN COHEN, Rica (2012), “De 1449 a 1467: el problema converso y la construcción de la monarquía bajo los Reyes Católicos”, en *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 195-214.

⁵¹⁷ BEN-SHALOM, Ram (2013), “Conflict between Jews and converts in Aragon following the persecution of 1391: new testimonies from the formulary of Yom Tov Ben Ḥannah of Montalbán”, *Sefarad*, 73/1, pp. 97-131.

⁵¹⁸ ALCALÁ GALVE, Ángel (2014), “Los orígenes del problema converso”, en *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid, Fundación Rafael del Pino, pp. 377-393.

⁵¹⁹ NARBONA VIZCAÍNO, Rafael (2012), “El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la Judería”, en *la España Medieval*, 35, pp. 177-210 & ROTH, Norman (2011), “1391 in Aragon, Catalonia, Valencia and Majorca”, *Iberia Judaica, Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas – The Persecutions of 1391 in the Hebrew Elegies*, 3, pp. 49-75.

⁵²⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1997), “Quiebra de la estructura multiconfesional en la Corona de Aragón y el nacimiento del Estado Moderno”, en *La Corona de Aragón y el Mediterráneo. Siglos XV y XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 166-167.

⁵²¹ MONSALVO, José María (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Editorial Siglo XXI, p. 135.

Con el advenimiento al trono de la dinastía de los Trastámara en la persona de Fernando de Antequera tras el Compromiso de Caspe –el texto del acuerdo es proclamado por Vicente Ferrer el 28 de junio de 1412–, se produce un hecho definitorio en la historia del judaísmo aragonés, como es la celebración de la Disputa de Tortosa –*disputatio*, en la acepción escolástica del término; *adoctrinamiento*, en su vertiente religiosa, o *disputacion*, como la denominan los propios judíos⁵²²–, cuyas consecuencias se dejarán sentir no solo en la transformación de las estructuras sociopolíticas de las aljamas y en la extinción o declive de muchas de ellas, sino también en la eclosión de un poderoso segmento social de judeoconvertos⁵²³, significando el principio del fin de la permanencia de esta minoría confesional en nuestro Reino⁵²⁴, y la derrota teológica del judaísmo⁵²⁵.

El impulsor del cónclave, el rabino de Alcañiz, Yeoshua' ha-Lurquí, tras su conversión, que se oficializó con motivo de la Concordia de Alcañiz, celebrada el 15 de febrero de 1412⁵²⁶ –paso necesario que culmina el proceso de elección del sobrino de Martín I en el Compromiso de Caspe–, adoptó el nombre de Jerónimo de Santa Fe –emulando al traductor de la *Vulgata*–, introduciéndose en el círculo íntimo del Papa, que le acogió como familiar y médico personal⁵²⁷.

Durante el mes de agosto había redactado, quizás a sugerencia de su mentor, un libro en latín donde analizaba los argumentos que en su momento le expuso el

⁵²² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2000), “La encrucijada del bautismo: el libre albedrío y los judeoconvertos del Aljama de Zaragoza (1412-18)”, *Revista de la Confederación Española de Centros de Estudios Locales*, 1, p. 199.

⁵²³ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca (1962), “La aljama judaica de Teruel y la proclamación de Fernando I de Antequera”, en *Homenaje a Joannes Vincke*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, pp. 279-284.

⁵²⁴ ASSIS, Yom Tov (1998), “The Jews in the Crown of Aragon under Fernando I”, en *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón. Fernando I (1412-1416)*, Jerusalem, pp. viii-xxxv.

⁵²⁵ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1992), “Las mujeres conversas en el siglo XVI”, en *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, tomo 3, p. 597.

⁵²⁶ ORFALI, Moisés (1987), *El tratado De iudaie erroribus et Talmut de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. III & ALCALÁ, Ángel (1999), “Cristianos y judíos en Aragón; la Disputa de Tortosa”, en *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Editorial Ámbito, p. 43.

⁵²⁷ “De iudaice cecitatis errore ad lumen veritatis que Christus est, sit conversus, precepto quod idem Jeronimus, in litteris hebraicis et arabicis eruditus, in arte medicine tam legendo quam studendo profecerat, ipsum per phisicos nostros”. CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, doc. 28.

conspicuo rabino converso Pablo de Burgos; lo que suponía una magnífica ocasión de redargüir a los judíos utilizando sus propios textos. *Prima intentio*, su autor pretendía debatir con su colega alcañizano, el rabí Astruch ha-Leví, quien sintiéndose incapaz de embridar el empuje de su otrora correligionario, pidió auxilio a los colegas de otras aljamas. El Papa, percibiendo la perspectiva que tomaban los acontecimientos, convocó una Conferencia en Tortosa⁵²⁸, cursándose dos convocatorias fallidas en agosto y noviembre de ese mismo año.

No es baladí que tenga lugar cuando el papa aragonés afronta una coyuntura política adversa, pues el concilio de Pisa, cuatro años atrás, lo había tachado de "hereje y cismático" y le rendían obediencia únicamente Aragón, Castilla y Navarra. Juan XXIII, sucesor de Alejandro V, había convocado en noviembre de 1413 un Concilio General en Constanza, mientras Benedicto XIII, tras participar en el proceso sucesorio aragonés, escoge como lugar de residencia el castillo de Peñíscola, desde donde reafirmar su mitra y mantener una ruta directa a Roma. Sin embargo, su posición no dejó de debilitarse: resultó estéril su encuentro en Morella con Fernando I en el verano de 1414, y en la conferencia celebrada en Perpiñán al año siguiente, a la que se sumó el emperador Segismundo, quienes le exigieron una abdicación que nunca asumió, siendo abandonado a su suerte con la capitulación de Narbona⁵²⁹.

Se ha especulado sobre la instrumentalización de este foro por parte de un pontífice octogenario, en un desesperado intento por reconducir la creciente contestación en el Orbe cristiano, pero lo cierto es que su desvelo por la conversión hebraica es una constante de su pastoral. En cualquier caso, logró congrega una treintena de rabinos y más de setenta prelados⁵³⁰.

⁵²⁸ Pedro de Luna había polemizado en el pasado con rabí Shem Tov ben Isaac Ibn Shaprut en Tudela. NICLÓS, José-Vicente (2001), "La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379): el contexto en la vida y la predicación de Vicente Ferrer", *Revue des Études Juives*, 160, pp. 409-433.

⁵²⁹ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel (1994), "El Pontificado de Benedicto XIII", en *Benedicto XIII, el Papa Luna. Muestra de documentación histórica aragonesa en una enumeración del Sexto Centenario de la elección papal de don Pedro Martínez de Luna (Aviñón, 26 septiembre-31 octubre 1394)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 56-57.

⁵³⁰ AGUDO ROMEO, María Mar & SESMA MUÑOZ, José Ángel (1994), *Cronica Actitatorum temporibus Benedicti Papa XIII*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, p. 227.

Las consecuencias derivadas de esta *Disputatio* fueron de distinto signo, ora afectara a las comunidades judías ora al emergente sector de los neoconvertos⁵³¹. En el primer caso, las medidas restrictivas y las presiones pusieron a muchas de ellas en grave riesgo de extinción cuando no de liquidación, siempre bajo la atenta vigilancia de la Corona, que no toleró excesos. Mientras, los conversos recibieron un apoyo político por parte de las autoridades –aunque se tradujeran *a fortiori* en recelo, cuando no visceral rechazo, tras surgir la judaización como un efecto no deseado–, promoviendo incluso un enfrentamiento con sus antiguos correligionarios, con el propósito de producir una quiebra social infranqueable entre ambas comunidades⁵³².

En esta primera polémica judeocristiana genuinamente aragonesa –aunque universal por sus contenidos teológicos⁵³³– participaron sabios procedentes de las principales aljamas del reino, con el fin de ser instruidos, no de debatir⁵³⁴, ya que sus promotores perseguían refutar los dogmas nucleares del Talmud y demostrar que el Mesías había llegado tras el nacimiento de Cristo⁵³⁵. Las sesiones se prolongarán entre el 7 de febrero de 1413 y el 13 de noviembre de 1414.

A la luz de las versiones hispanas y latinas de las Actas⁵³⁶ –las fuentes hebreas son fundamentalmente cronísticas⁵³⁷–, tras meses de tanteos mutuos, donde se

⁵³¹ MACCOBY, Hyam (1998), “The Tortosa Disputation, 1413-14, and its effects”, en *The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries (15th-16th C.)*, Leuven, Leuven University Press, pp. 23-34.

⁵³² CUELLA, Ovidio (2010), *Bulario de Benedicto XIII: promotor de la religiosidad hispana*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 17-19.

⁵³³ CARRETE PARRONDO, Carlos (1996), “Polémica judeocristiana en los Reinos Hispánicos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, pp. 31-36 & SANTONJA HERNÁNDEZ, Pedro (2009), “Sobre judíos y judeoconvertos en la Baja Edad Media: textos de controversia”, *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 181, pp. 177-203.

⁵³⁴ “Ad iudeorum informacionem esse specialiter deputatum, velut in veteris Testamenti Biblia, glosique eiusdem, necnon Talmut cunstisque tractatibus iudeorum, per quorum dicta et auctoritates dicunt dicti domini nostri Pape propositi est dictos iudeos in eisdem informari”. PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. II, sesión I, p. 19.

⁵³⁵ ALCALÁ, Ángel (1999), “Cristianos y judíos en Aragón; la Disputa de Tortosa”, en *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Ámbito, pp. 46-58.

⁵³⁶ VALLE, Carlos del (2010), “La Disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las Actas”, *Iberia Judaica, La polémica judeo-cristiana en Hispania: The jewish-christian controversy in Hispania*, II, pp. 203-204.

mantienen equidistantes las posiciones respectivas, se atisba un punto de inflexión a partir de la primavera del año 1413. Según recogen los protocolos, en la sesión XII, a comienzos de marzo, se proclama con un tono providencialista que gracias a la “divina gracia que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum misericorditer inspirante”, habían tomado el bautismo cinco judíos de Monzón, dos de Falset y uno de Mora, todos ellos de linajes prestigiosos, así como un alumno aventajado de la *Yeshivah* o escuela rabínica de Alcañiz y otro de Calatayud, a los que califica de “notabilem studentem talmudistam”⁵³⁸.

Estos pioneros son un símbolo, por haber sido persuadidos por la argumentación de Jerónimo de Santa Fe frente a la réplica taciturna de los rabinos: “magna cum devocione magna que humilitate, genibusque flexis ante scabellum pedum Sanctissimi Domini nostri pape Benedicti XIII prostrati, confessi sunt dicentes unanimiter: evidenter enim videmus atque clare cognoscimus rationes magistri Ieronimi fore veras, et responsa rabinum nullius penitus esse valoris”. En la misma glosa se incorpora un fenómeno novedoso, amén de que fueron ungidos por el propio Sumo Pontífice, iban acompañados de sus mujeres y parientes más próximos, uniéndose a la ceremonia no menos de treinta personas⁵³⁹.

Los bautismos colectivos se generalizan a partir del estío, cuando se rebaten las condiciones aducidas por los judíos sobre la venida del Mesías⁵⁴⁰, aprovechando la escisión interna del rabinismo entre la corriente ecléctica, de signo averroísta y maimonediana, y la pietista, basada en los escritos de Hasday Crescas⁵⁴¹. La incertidumbre fue decisiva en la falta de unanimidad de su alegato final, interpretada como debilidad, animando a emprender el camino rumbo a la ciudad tarraconense a ciertos judíos de Zaragoza, Teruel y Alcañiz. Así, el 15 de marzo, en

⁵³⁷ MEYUHAS GINIO, Alisa (2001), “La controversia de Tortosa (1413-1414) según Sebet Yehudah de Selomoh ibn Verga”, en *El legado de los judíos al Occidente europeo, de los reinos hispánicos a la monarquía española*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 23-32.

⁵³⁸ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión XII, p. 86

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ Ibidem, sesión XXVI, pp. 191-197.

⁵⁴¹ LASKER, Daniel J. (1980), “Averroistic trends in Jewish-Christian polemics in the late Middle Ages”, *Speculum*, 55, pp. 294-304 & ASSIS, Yom Tov (1992), “Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios”, en *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalem, Magnes Press, vol. I, p. 106.

la sesión XIV abjuraron trece personajes preeminentes; una vez más se activa la persuasión horizontal, es decir, el proselitismo hacia los de su misma estirpe, de modo que “fecerunt uxores, filios et totam eorum familiam baptizari”⁵⁴².

Doctrinalmente la colisión entre ambas religiones radicaba en el mesianismo cristocéntrico frente a la admisión exclusiva de la revelación de la Ley confiada por Dios a Moisés en el Sinaí continuada por los profetas⁵⁴³. Los teólogos asistentes demuestran un profundo conocimiento de la literatura hebrea postbíblica –factor inédito en otras controversias⁵⁴⁴–, apoyados además en el avance del Humanismo en el uso de la dialéctica de la lógica formal y de la escolástica –incluida la *suppositio proposicional*⁵⁴⁵– como arma metodológica eficaz, ajena al discurso rabínico⁵⁴⁶. Con la réplica final, el 30 de agosto de 1413, ante la negativa a adherirse al cristianismo y aceptar la licitud de los textos empleados por Jerónimo de Santa Fe⁵⁴⁷, se impone la suspensión del cónclave, previendo su reanudación para noviembre.

Oficialmente acuden entre dieciséis y veintidós delegados de las principales aljamas de Aragón y algunos del Principado de Cataluña, a los que se irían sumando otros representantes⁵⁴⁸, al punto de que las comunidades se quejan al monarca de la prolongada estancia de sus correligionarios en Tortosa. Ello creaba

⁵⁴² PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión XIV, p. 102.

⁵⁴³ JACKSON, Bernard S. (1981), "Jésus et Moïse: le statut du prophète à l'égard de la Loi", *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 59, pp. 341-360.

⁵⁴⁴ ORFALI, Moisés (1985), *El tratado "De iudaeis erroribus et Talmut" de Jerónimo de Santa Fe*, p. IX; "Alusiones polémicas a la exégesis de Rasí en la Controversia de Tortosa (1413-14)", *Helmántica*, 109, pp. 107-117; ÍDEM (1990), "L'utilisation polémique de Rashi lors de la controverse de Tortosa (1413-1414)", *Archives Juives*, 26, pp. 17-22; ÍDEM (1994), "El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad", en *Xudeus e Conversos na Historia, I. Mentalidades e Cultura*, Santiago de Compostela, p. 128 & ÍDEM (1998), *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona, Riopiedras, p. 68. ASIMISMO, FULFORD, Robert (2007), "Talmudic thought and the pleasures of disputation", *Queen's Quarterly*, 114, pp. 422-431 & STEMBERGER, Günter (2000), "Elements of biblical interpretation in medieval Jewish-Christian disputation", *Hebrew Bible/Old Testament*, 1, pp. 578-590.

⁵⁴⁵ GARCÍA CUADRADO, José Ángel (1994), "Los tratados filosóficos de San Vicente Ferrer: nota histórica y bibliográfica", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1, pp. 68-70.

⁵⁴⁶ ASSIS, Yom Tov (1992), "Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios", en *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalem, Magnes Press & Hebrew University, vol. I, p. 106.

⁵⁴⁷ SANTONJA HERNÁNDEZ, Pedro (2012), "La disputa de Tortosa. Jerónimo de Santa Fe y san Vicente Ferrer", *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 63, pp. 133-152.

⁵⁴⁸ Probablemente es el caso de Salomón Bonafed, rabino de Zaragoza exilado a Belchite. Cfr. PRATS OLIÁN, Arturo (2010), *La Disputa de Šelomoh ben Re'ubén Bonafed con la aljama de Zaragoza*, Granada.

numerosos perjuicios: por un lado, sus dietas acarreaban unos gastos extraordinarios para las ya castigadas finanzas de las aljamas; y por otro, les condenaba no solo a la orfandad por la ausencia de sus dirigentes políticos y religiosos, sino también a la propagación de toda especie de murmuraciones, muchas atizadas por el estamento eclesial. Dado que ambos factores perturban los intereses del Patrimonio Regio, el rey intercede para que en las discusiones continúen unas comisiones de cuatro o cinco miembros, dando la opción de regresar al resto⁵⁴⁹.

Esta postura no es compartida por el Benedicto XIII, pues exige su retorno, obligándoles a comparecer a un interrogatorio de fe. Habiéndoles convocado “pro vestrarum salute animarum instructionem et informationem in fide catholica dare”, ya que abandonaron las sesiones sin licencia, por lo que les exige que retornen a la Curia Romana si no quieren incurrir en contumacia. La primera expedición data del 23 de junio de 1413 y es enviada a Jucé Abinardut y David Abenpinar (Huesca); Salamón Albalá (Montalbán); y Astruch Cohen e Isach Comparat (Barbastro)⁵⁵⁰.

Los judíos comienzan a dudar de que los sabios admitieran la posibilidad de la venida del Mesías, aduciendo que era cuestión no tanto de Ciencia como de Fe⁵⁵¹. Esta actitud redundó en desprestigio de los rabinos. Sin embargo, aparece una nueva circunstancia agravante; las conversiones se producen ahora en las principales comunidades del Reino –“in diversis regni partibus convertebantur ad fidem, sicut in Cesaraugusta, Calataiubii, Alcanicii et regni aliis sinagogis”–, al punto de que el 17 de abril toman las aguas sacramentales alrededor de doscientos cincuenta nuevos catecúmenos⁵⁵². Ello no es sorprendente, dada la labor proselitista de Vicente Ferrer desplegada en paralelo.

⁵⁴⁹ A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.384, fol. 35.

⁵⁵⁰ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 231.

⁵⁵¹ ALCALÁ, Ángel (1999), “Cristianos y judíos en Aragón: la Disputa de Tortosa”, en *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Editorial Ámbito, p. 50.

⁵⁵² PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión XXII, p. 151.

El año 1414 la hemorragia no cicatriza, aumentando la desmoralización de los sabios judíos⁵⁵³. Entre los meses de abril y junio la desolación se generaliza, tal y como se plasma en la sesión LXII, cuando se esfuman los resquicios que subsistían para el diálogo. El efecto comienza a ser demoledor. En primer lugar se computan en torno a veinticinco personas de Monzón y Falset, procedentes de familias eximias, incluyendo a mujeres y parientes⁵⁵⁴. Poco después se suma al médico cesaraugustano don Todroç Bienvenist⁵⁵⁵ y su colega Todroç Abencabra –que atendía a las monjas clarisas de Calatayud⁵⁵⁶–, acompañado de diez personas, sin contar sus allegados⁵⁵⁷.

Más lesiva todavía es la solicitud de bautismo en febrero de diecisiete varones de la familia de los Cavallería en Tortosa, considerados “nobiliores tam in sciencia quam in genere”, junto a sus consortes y domésticos⁵⁵⁸. En una epístola, cursada el 25 de septiembre de 1413, Fernando I ruega al Pontífice que permita a Vidal de la Cavallería acudir a la Corte, donde se le requería para tratar asuntos de relieve, agregando que tanto Vidal como Bonafós le habían expresado su firme deseo de convertirse⁵⁵⁹.

A la nómina se suman en abril nueve de los más honorables judíos de Monzón y Tamarite de Litera llegados a Tarragona. Lo más determinante es que se utiliza por vez primera una expresión contundente: “plurima turba forum, cognoscens veritatem, ad fidem orthodoxam sunt conversi”. El fenómeno se socializa. No en vano, en los meses de mayo y junio, se congregan ciento veinte personas procedentes de Calatayud, Tortosa, Daroca, Fraga y Barbastro, “quia in magna copia fuerunt”.

⁵⁵³ GLATZER, Michael (1995), “Crisis de la fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV”, en *Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Editorial Ámbito, pp. 55-66.

⁵⁵⁴ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión LXII, p. 551.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, pp. 555-556.

⁵⁵⁶ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 399.

⁵⁵⁷ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión LXII, p. 558 & BAER, Fritz (1929/36), *Die Juden im Christlichen Spanien. Aragonien und Navarra*, Berlín, Gregg International Publisher Limited, doc. 493.

⁵⁵⁸ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión LXII, p. 557.

⁵⁵⁹ A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.383, fol. 138v.

En un peregrinaje incesante, a fines de septiembre se agregan cinco personajes de Alcañiz, cuando esta localidad, junto con las de Caspe y Morella, estaban en trance de extinguirse, habiéndose bautizado más de quinientas personas. Los estragos se dejaron sentir en “magna pars” de la comunidad de Barbastro y la “maior pars” de Daroca⁵⁶⁰, así como la práctica totalidad de la población residente en Tamarite, Fraga y Alcolea, sumando más de mil nuevos creyentes⁵⁶¹. Este dato lo ratifica un informe oficial remitido a fines de 1414, donde los comisario regios certifican que en Alcañiz, Caspe, Maella, Alcorisa, Castellote y Molinos subsisten apenas quince casas⁵⁶², mientras que en Fraga, en otro tiempo populosa, “yes verdat que guey no hi ha alguna iuderia en la dita villia, como todos los judios que yeran se sian feytos christianos”⁵⁶³. Otras poblaciones que no figuran en la relación anterior, tal es el caso de Montalbán, estaban también extintas⁵⁶⁴.

Por lo que compete a las discusiones, en la sesión LXVII del 10 de noviembre –la sede se traslada a San Mateo, en el obispado de Tortosa–, cuando la suerte estaba echada, Astruch ha-Leví, junto a la mayoría de sus colegas, a excepción de Ferrer de Alcañiz y Josef Albo⁵⁶⁵, renuncian a la defensa del Talmud. Ante esta empresa titánica, estos últimos terminan por declinar, dos días después⁵⁶⁶. La Iglesia *motu proprio*, dando por concluido el cónclave⁵⁶⁷, de modo que los líderes religiosos eran tenidos por

⁵⁶⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), "Disappearance of the Jewish Community of Daroca at the beginning of the XVth Century", en *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 143-150 & ÍDEM (2000) "Socio-Economical and Institutional Structure of the Jewish Community of Barbastro (Huesca) during the 15th Century", en *Twelve World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 109-119.

⁵⁶¹ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión LXII, pp. 559-560.

⁵⁶² LACAVE RIAÑO, José Luis (1979), "Las juderías aragonesas al terminar el reinado de Fernando I", *Sefarad*, XXXIX, pp. 209-224.

⁵⁶³ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca (1977), *Rentas Reales de Aragón de la época de Fernando I (1412-1416)*, Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 118.

⁵⁶⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2006), *La Comunidad judía y conversa de Montalbán (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Comarca Cuencas Mineras, pp. 56-60.

⁵⁶⁵ BOBICHON, Philippe (2010), "Polémique anti-chrétienne et théologie dans le 'Sefer ha-'iqqarim' de Yosef Albo (XVe s.)", *Yod*, 15, pp. 115-143.

⁵⁶⁶ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 67, p. 593.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, sesión 62, p. 556 & sesión 67, p. 593.

contumaces al rechazar las verdades que les habían sido mostradas⁵⁶⁸, impidiendo a su grey, al seguir su ejemplo, acogerse a la nueva fe⁵⁶⁹.

El Pontífice, en las postrimerías de la Conferencia, se vanagloria de que uno de sus frutos más relevantes radica en las tres mil conversiones registradas en el transcurso de las deliberaciones –entre directas e inducidas–, aspirando a que el proceso se expandiera por todos los territorios hispánicos⁵⁷⁰.

Por su parte, J. ZURITA en sus *Anales de Aragón* sigue con fidelidad lo consignado en las Actas. Principia en el verano de 1413, en que se producen 200 bautismos en Zaragoza, Calatayud y Alcañiz, mientras que de febrero a junio del año siguiente adoptan el cristianismo 120 familias en Calatayud, Daroca, Fraga y Barbastro, amén de 500 neófitos de Alcañiz, Caspe, Maella, Tamarite de Litera y Alcolea de Cinca. El cronista subraya que de las tres mil personas, una parte considerable fueron sinceras⁵⁷¹.

¿Esta cifra es real o meramente propagandística? Los datos con los que partimos son fragmentarios, pero coadyuvan a determinar su magnitud. A tal fin, haré un breve repaso por algunas ciudades relevantes –Zaragoza, Calatayud, Daroca y Teruel– que ofrecen una información valiosa. Los registros de la sección de la *Real Cancillería* proporcionan la identidad de más de un centenar de conversos, por lo común por elevar algún *petitum* al monarca, de ahí que la nómina sea incompleta⁵⁷².

⁵⁶⁸ "Heretici sunt qui quod prave sapiunt contumaciter defendunt". *Decretum Gratiani*, causa XXVIII, quaestio III & *Constitutiones Synodales Archiepiscopatus Caesaraugustani* per Alphonsum de Aragonia ordinatae, Caesaraugustae, 1500, fols. LXVII-LXVIII.

⁵⁶⁹ La *perfidia* y *ceguera* de los judíos es un *leit motiv* en los libros polémicos. MEYUGAS GINIO, Alisa (1998), *De Bello Iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium Fidei*, Salamanca, Universidad Pontificia, pp. 14-15.

⁵⁷⁰ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 69, p. 598. De hecho, la campaña proselitista se extiende por Castilla. CÁTEDRA, Pedro (1997), "Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)", en "Qu'un sang impur". *Les Conversos et le pouvoir en Espagne a la fin du Moyen Age*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, pp. 19-46.

⁵⁷¹ ZURITA, Jerónimo (1980), *Anales de Aragón*, Zaragoza, Intitución Fernando el Católico, vol. 5, p. 416.

⁵⁷² Los judíos integrantes de las delegaciones comunitarias, son señalados con un asterisco*.

<i>Localidad</i>	<i>Conversos</i>	<i>Individuos</i>	<i>Cronología</i>
Alcañiz	Pedro Fernández de Híjar (Jehudá Tabeu, alias Sanxol).	1	30.01.1415
Alcolea de Cinca	Antonio Manuel; Fernando Díaz; Juan Díaz de Aux; Juan Manuel; Luis Fajol (David Avincala).	5	13.06.1414 – 26.11.1414
Barbastro	Antón de Bardaxí; Esperandeu de Santángel; Esperandeu Ram; Gabriel de Santángel; maestre Andrés de Santángel; Manuel Lunell; Pedro de Santángel.	7	08.03.1414 – 21.02.1415
Belchite	Pedro Darques (hermano de Samuel).	1	02.08.1414
Calatayud	Alfonso de Santángel, médico* (hijo de Jaco); Berenguer de Cabra, médico* (don Todroz Abencabra); Cristóbal de Santángel (Salamón Avensaprut); Domingo Martínez de Santa Cruz (Jucé Chiliella); maestre Gabriel Constantín (Salamón Constantín); García Pérez de Calatayud (Mosse Çadoch); Gilabert de Santa Fe; Gonzalo de Aranda; Juan Alfonso; Juan de Cevamanos; Juan de Santángel* (Juce Azarías); Juan Pérez de Almazán (Mosse Algualit); Juan Pérez de Calatayud (Açach Çadoch); Juan Sánchez de Calatayud (Çalema Çadoch); Leonardo de Santángel (hijo de Juce Azarías); Luis de Santa Cruz (Brahem Chiliella); maestre Alfonso Olina (Samuel Azarías); maestre Fernando Çatorri (rabí Arón Çatorra); maestre Gabriel Juan de Santángel; Miguel Pérez de Calatayud (Brahem Çadoch); Pablo de Santángel; Pascual Pérez de Almazán (Açach Algualit); Pedro de Santángel* (Mossé Azarías); Cristóbal Algaraví; Pablo de Santa Clara; Juan Martínez de Cabra (Jucé Abencabra), Guillermo de Blanes (Mossé Germán); Juan López de Villanova (Samuel Paçagón); Juan Çit; Jaime García de Santa María, Jaime Párez de Calayud.	33	26.03.1414 – 22.10.1415
Daroca	Alfonso Ruiz Manuel, médico (Jehuda Abensanç); Antonio Aboleg; Francisco Beltrán Pasariel (Jehuda Pasariel); Galcerán de Santángel; Gilabert de Esplugues (Juce Abulafia); Gonzalo de Funes; Jaime García de Santa María* (Jaco Benvenist); Jaime Ramírez de Santa Fe (Jaco Almuli); Juan Far (Salamón Far); Juan Martínez de Santángel; Juan Ruiz Manuel (Mosse Abensanç); Juan Sánchez Manuel (Açach Bendachdi); Luis de Esplugues (Jehuda Abulafia); Luis de Santángel; maestre Alfonso de Santángel; Pedro Martínez de Santángel; Pedro Ruiz (Astruch Fedanç).	17	30.07.1414 – 23.10.1415
Fraga	Daniel Benet (Astruch Avdali); Gabriel Davig (Salomon Aliuçaf); Galcerán de Sant Jordi (Roven Rimoch); Juan Davig (Jehuda Aliuçaf); Luis de Santángel; maestre Andreu de Sant Jordi* (Salamón Rimoch); maestre Francesc de Sant Jordi* (Astruch Rimoch); Manuel de Santángel (Mosse Alcole); Ramón Siscar (Cahim Losiello).	9	12.08.1414 – 03.09.1414
Huesca	Alamán Ximénez de Puig; Fernando Ram (Bonafe Abenardut).	2	05.11.1414 – 18.03.1415
Montalbán	Esperandeu de Aranda (Samuel Albalá); Esperandeu Manuel (Junez Manuel); Gabriel de Santa Ana (Juce Abenhanya); Gonzalo de Santa Fe (hijo de Jehuda Albalá); Narcís Alegre; Narciso de Verdún (Juce Abeniuçaf); Simón de Lamata (SentóAlgranati).	7	18.03.1415 – 08.06.1415

Localidad	Conversos	Individuos	Cronología
Monzón	Francesc Lobell (Juce Lobell); Juan Salvador; maestre Pedro Bonanat (Abraham Gallipapa).	3	22.08.1414 – 26.01.1415
Tamarite de Litera	Gabriel Argenter; Leonardo de Bardaxí; Leonardo de Cervelló* (Açach Bonjuha).	3	12.08.1414 – 12.11.1414
Teruel	Pedro Aranda (Juce Arrepol); Berenguer Besant; Gonzalo Fernández de Benafia; Gonzalo Francés; Fernando García; Pascual García (Samuel Arrepol); Martín de Maluenda; Martín Martínez (Saçón Najarí); Martín Martínez de Cantavieja; Sancho Martínez de Caudete (hijo de Sabat Abencanas); Lope Martínez de Nayara (yerno de Açach Najarí); Tristán Martínez de Rueda; Pedro Martínez Teruel; Simón de Quatorze; Gonzalo Rodríguez de Nayar (hijo de Samuel Nayar); Gonzalo Ruiz de Najarí (Açach Najarí); Juan Ruiz de Najarí (Gento Najarí); Lázaro Sánchez de Quatorze; Jaime Toledano; Fernando de Toledo.	20	14.07.1414 – 01.07.1415
Zaragoza	[...] (Juce Almeridi); Antonio de Casafranca (Salomón Chiniello); Francisco Baro* (maestre Baro Almeri); Gonzalo de la Cavallería (Vidal de la Cavallería); Jaime Ram (yerno de Samuel Abnarrabí); Juan de la Cavallería (hijo de Tolosana); Leonardo Sabadía (Abraham Stallo); Luis Sánchez de Calatayud; Pedro Casafranca (Alazar Abenardut); Pedro Sánchez de Calatayud & Tomás García, médico.	11	14.10.1413 - 11.07.1415

Tabla 1. *Judeoconversos consignados en los Registros de la Real Cancillería tras la Disputa de Tortosa (1414-15).*

La comunidad hebrea de Zaragoza registra en 1406 un censo de 347 hogares fiscales, es decir, en torno a 1.400-1.550 personas⁵⁷³. Además, contamos con un referente, como es el arrendamiento de la sisa del vino y de la carne, cuya cotización depende del número de consumidores potenciales. Así, el contrato que entró en vigor en septiembre de 1414, estipulado en 59.000 sueldos, se redujo a 57.440 sueldos, debido a que se verificaron 78 conversiones, a razón de 20 sueldos *per cápita*. Este descenso persiste en 1415, cuando se detraen 130 judíos bautizados entre los meses de enero y abril, a razón de 13 sueldos 4 dineros por individuo, cotizando 55.706 sueldos 8 dineros. Al año siguiente se deducen 815 sueldos 4 dineros más a causa de

⁵⁷³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1996), "Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglo XV", *Hispania*, LVI, pp. 898-904.

otros 60 neocristianos registrados entre septiembre de 1415 y agosto de 1416⁵⁷⁴. Está claro que el cénit del proceso se produce en el primer cuatrimestre del año 1415, con más de treinta casos mensuales, es decir, a razón de un bautismo diario. Si lo proyectamos a los dos ejercicios fiscales⁵⁷⁵, devendrían las siguientes cifras: 1414-15 (340 personas), 1415-16 (60 personas), en torno a un 25% de la población en poco más de un bienio.

En cuanto a la aljama de Calatayud, que en los estadios previos a la Conferencia cuenta con 191 fuegos⁵⁷⁶, equivalente a 765-860 vecinos, los documentos expedidos por la Real Cancillería identifican algo más de treinta *paterfamilias*, lo que nos colocaría en una cota del 17%⁵⁷⁷. Es posible que los niveles de conversión fueran superiores, ya que los estratos humildes permanecen en el anonimato. De hecho, las rentas registradas en los asientos contables del Maestre Racional para el período 1403-1422 disminuyen en un 90%⁵⁷⁸, aunque no debe establecerse una proporción aritmética entre nivel tributario y demografía⁵⁷⁹.

En el caso de Teruel, disponemos del juramento prestado en abril de 1411 ante el secretario de la aljama por 112 adultos, 97 varones y 15 mujeres (seis de ellas viudas, es decir, algo más del 5%), comprometiéndose a cumplir la regulación foral sobre el préstamo. Teniendo en cuenta que ostentan la jefatura de sus respectivas familias o están emancipados, la cifra de la población se eleva a 450 o 500 personas. Por su parte, los *Repartimientos* del trienio 1420-22 contabilizan casi treinta *cabezas de fuego*

⁵⁷⁴ SARASA SÁNCHEZ, Esteban (1986), *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416). Gobierno y Administración, Constitución Política y Hacienda Real*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 170, 177, 191 y 211.

⁵⁷⁵ BLASCO, Meritxell; LLEAL GALCERÁN, Coloma; MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), *Capítulos de la sisa del vino de la aljama judía de Zaragoza (1462-66)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 10-11.

⁵⁷⁶ A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.346, fols. 73v.-74.

⁵⁷⁷ CUELLA, Ovidio (1979), "Los judíos bilbilitanos en tiempos del papa Luna", en *Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Zaragoza, Instituto de Estudios Bilbilitanos, vol. II, p. 136 & "Situación social y política de la comunidad de Calatayud en el tránsito del siglo XIV al XV", *Ibidem*, pp. 141-142.

⁵⁷⁸ PILES ROS, Leopoldo (1950), "Situación económica de las aljamas aragonesas a comienzos del siglo XV", *Sefarad*, X, pp. 87-113.

⁵⁷⁹ Como asevera M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, "permiten entender ciertamente que existía una proporción entre lo que pagan y el número de personas que pagan". Cfr. SABATÉ, Flocel (2006), "Les juifs au Moyen Âge: les sources catalanes concernat l'ordre et le désordre", en *Chrétien et juifs au Moyen Âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*, Lleida, Milenio Publicaciones, p. 139.

pertenecientes a los *nuevament venidos a la fe católica*, radicados en la *Cristiandad Nueva*. Estos valores nos sitúan en la órbita del 25% de la comunidad⁵⁸⁰.

Respecto a la aljama de Daroca, en el informe remitido por el infante don Alfonso, a fines de 1414, pondera su judería en cuarenta casas⁵⁸¹, lo que entrañaría entre 160 y 180 habitantes. Así las cosas, en el proceso incoado ante Miguel de Molinos, justicia de la ciudad, por los neófitos y los jurados en 1416, donde se dirime la corresponsabilidad fiscal de los conversos en las cargas de la aljama, se identifican veinticinco “convertidos a la fe catholiqua”, lo que se traduciría en 100 ó 110 personas⁵⁸². Ello elevaría su incidencia entre el 55% y el 60%, hasta el punto de que con la huida de los no convertidos la aljama desapareció⁵⁸³.

Por no extenderme en demasía, tan solo quiero dejar indicado otro testimonio revelador respecto a la aljama extinta de Barbastro, donde a mediados del siglo XV se registran 36 unidades fiscales bajo la denominación familiar de Santángel en exclusiva, esto es, un 7% de la población⁵⁸⁴.

1.1 NEOPHITOS: “NUEVAMENTE VENIDOS A LA FE CATHOLICA”

En cierta medida, al converso, igual que al judío⁵⁸⁵, como indica el hebraísta C. CARRETE –incluso con mayor motivo–, “le falta un nombre y le sobran leyendas”. El término converso tiene una amplísima homonimia, es casi “un fósil léxico”, cuyo significado, “a fuerza de cómodas generalizaciones no dice ya casi nada, un sema

⁵⁸⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), “Transformaciones sociales de la aljama judía de Teruel en el reinado de Fernando I de Antequera”, en *XV Congreso Internacional de Historia de la Corona de Aragón, El Compromiso de Caspe (1412). Cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 252-267.

⁵⁸¹ A.C.A., *Cartas Reales*, Fernando I, caja 4, núm. 529.

⁵⁸² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1991), “Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad”, *Aragón en la Edad Media*, IX, p. 142.

⁵⁸³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2016), “La comunidad judía y conversa de Daroca (Zaragoza) en el siglo XV: refundación, vida cotidiana y círculos de sociabilidad”, *Hispania*, LXXVI/254, pp. 617-643.

⁵⁸⁴ SESMA MUÑOZ, Ángel (1991), “Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar”, *Aragón en la Edad Media*, IX, pp. 124-125.

⁵⁸⁵ En la legislación visigótica antijudía, en sus postrimerías, existe ya una notable confusión en el legislador entre *judío* y *converso*. AMRÁN COHEN, Rica (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo y Cultura, p. 40.

que ha perdido su genuina semántica”. Al punto de que su uso y abuso han hecho de él “un revoltijo de judíos bautizados”⁵⁸⁶. Aunque estrictamente debe aplicarse a toda persona nacida judía que en algún momento de su vida decide abrazar el cristianismo, tanto las fuentes narrativas como históricas lo extienden a aquellos que tienen ascendencia o herencia hebrea⁵⁸⁷.

Analizado en el marco de su familia léxica troncal, *conversus*, término culto que utilizan las Cancillerías reales y eclesiásticas, es la matriz que engloba a todos los judíos que reciben el bautismo, con independencia de los motivos de su grado de sinceridad o insinceridad. En clara sinonimia se emplea el término “confeso”, del latín *confessus*, participio del verbo *confiteri*, confesar, mientras que converso lo es de *convertere*, dar la vuelta, cambiar⁵⁸⁸. Fruto del recelo y la suspicacia se acuñará la expresión *christianos nuevos* o *christianos nuevos de judío* (para distinguirlo de los moriscos). Raramente se emplea el término, casi poético, de “nuevos flamantes”⁵⁸⁹.

Otro sinónimo es *tornadizo*, en cuanto “tornado cristiano/cristiana” –a modo de migrante espiritual que puede retornar al hogar creencial–, que en Aragón se refiere a las personas que tomaron el bautismo como consecuencia de las predicaciones de micer Vicente Ferrer, pero que en Castilla designa exclusivamente a los retornados de Portugal –reino en el que llamar “tornadiços” a musulmanes o judíos que han tomado el bautismo se considera una injuria o una “agressões verbais de natureza religiosa” perseguible de oficio⁵⁹⁰– a sus antiguas moradas después de 1492, entendida como un “torna” espiritual y geográfica. En

⁵⁸⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo “converso”: su uso y su abuso”, en *Convivencia de Culturas y Sociedades mediterráneas*, Tudela, Universidad Pública de Navarra, p. 158.

⁵⁸⁷ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2005), “Ser judeoconverso en la Corona de Aragón en torno a 1492”, p. 37.

⁵⁸⁸ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo ‘converso’: su uso y su abuso”, p. 159.

⁵⁸⁹ MARÍN PADILLA, Encarnación (1981-82), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones”, *Sefarad*, XLII/1, p. 59.

⁵⁹⁰ TAVARES, Alice (2015), “Direitos e deveres das mulheres e dos homens na Idade Média: o testemunho dos Costumes e Foros portugueses. Uma questao de igualdade ou desigualdade?”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 215.

sentido estrictamente religioso, son los judíos convertidos a raíz de las predicaciones vicentinas⁵⁹¹.

Es interesante advertir que en los textos las mujeres que estudio se refieren a su experiencia como un “tornar” o un “pasar”, no a una conversión. Así, “seyendo christiana babtizada he *pasado* y *tornado* a los ritus cerimonias y costumbres judaycos de la Ley de Moysen”. Esta misma perspectiva es la que mantiene el fiscal en sus escritos de denuncia, donde manifiesta “se torno christiana”⁵⁹². A la par, los dictámenes de los expertos utilizan en su terminología el semantema del tránsito: “transsisse ad ritus et cerimonias judeorum”⁵⁹³. Asimismo, el Consejo letrado que interviene en el proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, ponderan que era “convicta de heresi et transitu ad ritus et cerimonias judaycas tam per *testes* quam per suas propias *confesiones* sponte factas”⁵⁹⁴.

El término “marrano” –de probable étimo árabe, carece de vinculación con el arameo *marà* ‘atá’ (“el Señor viene”)–, considerado en las Cortes de Soria de 1348 expresión injuriosa aplicada a los conversos, es, como señalan algunas especialistas, “camaleónico”. La doctrina establece dos acepciones: su equivalencia metonímica con el cerdo, en su relación antitética; y como indica un procesado de Molina de Aragón en el tribunal de Sigüenza, “me llaman a mi marrano, pues me marré en volverme de la buena Ley a la mala”.

Medievalistas, hebraístas y judaístas prescinden de este término, no así los hispanistas extranjeros⁵⁹⁵, que engloban bajo esta categoría al movimiento de conversión forzada o voluntaria, real o ficticio, producido durante el siglo XV–, habiéndose universalizado el de judeoconverso –en evitación del equivoco con los

⁵⁹¹ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo ‘converso’: su uso y su abuso”, p. 161.

⁵⁹² Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fols. 1-2.

⁵⁹³ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fol. 40.

⁵⁹⁴ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 62.

⁵⁹⁵ HERMAN PRINS, Salomon (2007-2008), “Spanish Marranism Re-examined”, *Sefarad*, 67/1, pp. 111-154; 67/2, pp. 367-414; 68/1, pp. 105-162 & 68/2, pp. 369-411; WACHTEL, Nathan (2012), “Marranisme et Inquisition: modernités dans le monde ibérique”, en *L’histoire et la mémoire de l’histoire; hommage à Yosef Hayim Yerushalmi*, Paris, A. Michel, pp. 87-98.

mudéjares– o converso, de estirpe latina, describiendo un conflicto religioso que derivó inexorablemente en un conflicto social⁵⁹⁶.

A esta polisemia se une el léxico inquisitorial. Se trata del converso judaizante, el criptojudío –la modalidad sociorreligiosa más compleja del problema–, acusado de herética pravedad. Si el converso fue el gran fraude del judaísmo hispano, el judaizante fue su camuflaje, porque nacido y desarrollado en el contexto de una cultura como la cristiana, imperante y excluyente, estaba abocado a no ser autóctono sino aprendido. En otras palabras, y este era su sino, cuando se realiza un gesto aprendido –no interiorizado ni aprehendido–, tras de él se esconde el gesto personal, auténtico.

Las conversiones fueron numerosas –con el decidido respaldo monárquico, que no duda en adoptar medidas políticas y socioeconómicas ventajosas a favor de este nuevo segmento social⁵⁹⁷, lo que no siempre fue así⁵⁹⁸–, pero apenas sabemos nada sobre su sociología. *A priori* las fuentes son unánimes, así como la historiografía clásica⁵⁹⁹, al asegurar que afectó decisivamente a los miembros de la mano mayor (médicos, rabinos, *mukdamim*, *dayyanim*, mercaderes, etc.), ya fuera por su nivel de instrucción científica y religiosa como por sus medios económicos e influencia política. Los textos notariales, cronísticos y cancillerescos lo confirman.

Así, en una misiva regia emitida en julio de 1415, a propósito de la depauperación de la comunidad de Zaragoza, abocada a su exterminio, se da cuenta del bautismo de gran parte de los “maiores et diciores judei ipsius aliame”⁶⁰⁰. En este mismo sentido, las *Crónicas de los Jueces de Teruel* apuntan: “fizo plegar en Peniscola el Papa grandes rabides de jodios et fizo tener disputa si era venido el

⁵⁹⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo “converso”: su uso y su abuso”, pp. 161-166.

⁵⁹⁷ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, “La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón”, p. 349.

⁵⁹⁸ Durante los siglos XIII y XIV los monarcas, pese a apoyar la conversión, adoptaron una posición ambivalente, ya que constituían una saneada fuente de ingresos. TARTAKOFF, Paola (2011), “Christian kings and Jewish conversion in the medieval Crown of Aragon”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 31/1, pp. 27-39.

⁵⁹⁹ BAER, Fritz (1985), *Historia los judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altaema, p. 492.

⁶⁰⁰ A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2394, fols. 88v.-89.

Mesias, et tornaronse christianos muchos jodios de los mayores”⁶⁰¹, subrayando que las conversiones habían prendido con fuerza en las capas aristocráticas y mercantiles, ya que “conversi, qui tenpore quo erant judei fuerunt principales rectores aljama predice”⁶⁰². Es cierta además en el caso de Calatayud (Constantín)⁶⁰³, Teruel (Najarí)⁶⁰⁴ y Zaragoza (Cavallería)⁶⁰⁵ la abjuración de los linajes más acaudalados –algunos mantiene el *apellitum* (Quatorze, Cavallería, Najarí, Cabra, Zaporta, Baró, Pasariel, Far, Manuel, Lobell, Zatorre, etc., aunque lo común es adoptar el de los respectivos padrinos⁶⁰⁶– lo que explica que la caída en su contribución fiscal sea cinco veces mayor que el de sus efectivos.

La apostasía o conversión de una parte significativa de la aristocracia, que ejercía el liderazgo, contribuyó a socavar los equilibrios estructurales y al desaliento espiritual⁶⁰⁷. Su preparación intelectual y religiosa, así como su control de las finanzas y de una tupida red de intereses, unido a una similar concepción de poder respecto a sus homólogos cristianos, auspiciarán su rápida integración en las oligarquías ciudadanas e incluso en las filas de la nobleza. Este peligro creará a la postre tensiones en las filas de los cristianos de estirpe, aprovechadas fecundamente por el Santo Oficio.

En el caso de Teruel, una de las cinco aljamas más importantes del reino, se han conservado los *Libros del Compartimento* de 1420-29, donde los cabezas de fuego debían abonar un tipo básico del 2,5% sobre el valor estimado de su patrimonio, lo

⁶⁰¹ LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1993), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, p. 232.

⁶⁰² A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2371, fol. 177.

⁶⁰³ MARÍN PADILLA, Encarnación (1983), “Notas sobre la familia Constantín de Calatayud (1482-1488)”, *Aragón en la Edad Media*, V, pp. 219-254; ÍDEM (1986), “Más sobre los Constantín de Calatayud”, *Sefarad*, XLVI, pp. 317-323 & LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2008), *Genealogía judía de Calatayud*, Zaragoza, Editorial Certeza.

⁶⁰⁴ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca (1948), “Concesión de nobleza a un converso”, *Sefarad*, VIII, pp. 397-401.

⁶⁰⁵ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca (1943), “Aportaciones documentales para el estudio de la familia Cavallería”, *Sefarad*, III, pp. 115-154; BLASCO, Asunción (1999), “The Expulsion of the Jews from the Lands of de Nobility: The Estates of Caballería and Eleazar and the Order of de Hospitallers” (en hebreo), en *The Expulsion of the Jews from Spain (1474-1516)*, Jerusalem, Magnes Press, pp. 155-175.

⁶⁰⁶ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), “El linaje de los Santángel en el Reino de Aragón”, en *Aragón Sefarad*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza, pp. 251-304.

⁶⁰⁷ TALMAGE, Frank Ephraim (1985), “Trauma at Tortosa: the testimony of Abraham Rimoch”, *Mediaeval Studies*, 47, pp. 379-415.

que nos permitiría agruparles en tres categorías a tenor de la media ponderada de los tributos abonados, equivalentes a las tres manos o estratos sociales.

Categorías	Identidades	Individuos	Porcentaje	Tributación
Mano mayor	Juan Celi; Pero Díaz, zapatero; Esperandeu Almodeán; Gonzalvo Ferrández Abenafia; Rosell Martínez de Rueda; Tristán Martínez de Rueda; Jaime Martínez de Santángel; Pero Martínez Teruel; Leonart de las Vaquas; y Juan Vicent de Perales.	10	35,5%	> 40 sueldos
Mano mediana	Juan Arrepol, zapatero; Pedro Bertrán; Bartolomé García; Martín Martínez de Cantavieja; Berenguer Navarro, sastre; Jaime de Toledo; y Juan de Toledo.	7	22,6%	40–25 sueldos
Mano menor	Daniel Arrepol, alias Agraz; Berenguer Arrepol; Juan de Lacasta; Francisco del Castiello, tejedor; Ximeno Caudet, zapatero; Juana Garcez; María Martín, corredora; Juan Martínez, sastre; Jaime de Miedes; Jaime de Monzón; Juan Pérez Navarro; García Ruiz, tejedor; y Bartolomé Sastre.	13	41,9%	> 25–2,5 sueldos

Tabla 2. *Articulación social de los judeoconversos de Teruel según el nivel tributario.*

Los resultados matizan que no todos los conversos toman esa decisión para preservar su *status* por su pertenencia a los niveles más elevados de la sociedad. Si bien fueron los más significados por su influjo en la arquitectura político-institucional y socio-económica, y el daño que generó por el vacío de liderazgo hasta que las clases medias e inferiores tomaron parte de las responsabilidades políticas, el artesanado tiene un peso mucho mayor de lo que se pensaba (tejedores, sastres, zapateros, etc.). No podía ser de otro modo, al tratarse de conversiones numerosas entrañan perfiles muy diversos; no es posible que los tres millares de judíos pertenecieran en su totalidad a la *mano mayor* por razones palmarias.

1.1.1 LEGISLACIÓN CANÓNICA

El Sumo Pontífice beneficiará a los conversos con rentas eclesiásticas, cargos y responsabilidades administrativas, e incluso potenciará su incorporación al

estamento clerical. Esta política no es extravagante, dado que las *Decretales* de Gregorio IX reconocen el acceso a los beneficios eclesiásticos.

Pese a sus recientes bautismos, se propugna el ingreso en la carrera eclesiástica de Pedro García, hijo del converso Tomás García y Pedro de Santa Fe, ambos de Zaragoza, distinguiéndoles con rentas episcopales y dignidades, al igual que a Alfonso Santángel, hijo de Alfonso, racionero de Alagón, y Pablo de Santa Fe, hijo de Jerónimo, vicario de Molinos. En cuanto a la concesión de cargos destaca Gaspar de la Cavallería, al que se le confiere el oficio de justicia de la villa de Caspe, vacante por defunción, sin obligación de residir, con una dotación de veinte florines, mientras que a Guillén Raimundo de Cervelló se le adjudica la alcaldía de Alcorisa y a Francisco de San Jorge el hospital de Fraga⁶⁰⁸.

Asimismo, las primeras provisiones de rentas en favor de conversos benefician a miembros de destacadas familias conversas de Monzón, tanto laicos como eclesiásticos⁶⁰⁹. En la exposición de motivos, se repete “qui nuper viam veritatis agnoscens, obiecta cecitate iudayca, ad fidem Christi conversus, baptis maris unda renatus fuisti, horum in tuitu de alicuius subventionis auxilio providere gratiam que facere specialem”⁶¹⁰. Sistematizo en la tabla inferior los principales donatarios:

Fecha	Beneficiario	Localidad	Procedencia	Importe
20.04.1413	Juan Salvador Comuel	Monzón	Encomienda del Hospital	500 sueldos
20.04.1413	Galcerán Salvador Porta	Monzón	Encomienda del Hospital	500 sueldos
20.04.1413	Juan Salvador Porta	Monzón	Encomienda del Hospital	500 sueldos
20.04.1413	Galcerán Salvador Ram	Monzón	Encomienda del Hospital	500 sueldos
30.03.1414	Pedro García, clérigo	Zaragoza	Mensa arzobispal de Zaragoza	100 florines
01.04.1414	Pedro de Santa Fe	Zaragoza	Mensa arzobispal de Zaragoza	50 florines

⁶⁰⁸ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario aragonés de Benedicto XIII. La Curia de Peñíscola (1412-1423)*, docs. 563, 646 y 718.

⁶⁰⁹ Ibídem, docs. 197-200, 344, 345, 371, 399, 547, 658, 659, 661, 664, 665 y 667.

⁶¹⁰ Ibídem, docs. 344, 345 y 371.

Fecha	Beneficiario	Localidad	Procedencia	Importe
28.06.1414	Fernando Zatorre	Tarazona	Arcedianato Calatayud	80 florines
09.08.1414	Berenguer de la Caba	Calatayud	Arcedianato Calatayud	50 fag. cereal
05.04.1415	Eduardo Zaporta	Monzón	Encomienda del Hospital	50 libras
23.04.1415	Miguel Mercer	Tortosa	Raciones canonicas de la iglesia de Tortosa	Subvencio auxilium
03.06.1415	Pedro Çatorre, clérigo	Tortosa	Raciones canonicas de la iglesia de Tortosa	10 libras
19.06.1415	Ferrer Ram	Alcañiz	Cámara de la iglesia de Zaragoza	500 sueldos
19.06.1415	Úrsula March, viuda, y su hijo Juan March	Tortosa	Mensa episcopal de Tortosa	20 libras
20.06.1415	Francisco Bayo	Zaragoza	Escribanía del oficialado de Zaragoza	20 libras
20.06.1415	Gaspar de la Cavallería	Zaragoza	Escribanía del oficialado de Zaragoza	10 libras
20.06.1415	Gabriel de Cervelló	Zaragoza	Iglesia de Lérida	10 libras
20.06.1415	Salvador de Manuel	Zaragoza	Iglesia de Lérida	10 libras
20.06.1415	Gil Martínez de Rueda	Zaragoza	Iglesia de Lérida	10 libras
20.06.1415	Luis Sánchez de Funes	Zaragoza	Escribanía del oficialado de Zaragoza	10 libras
20.06.1415	Andrés Climent	Tortosa	Raciones canonicas de la iglesia de Tortosa	15 libras
20.06.1415	Luis Palau	Tortosa	Raciones canonicas de la iglesia de Tortosa	10 libras
25.06.1415	Andrés de San Jordi	Lérida	Mensa episcopal de Urgel	10 libras

Tabla 3. *Rentas asignadas por Benedicto XIII a distintos conversos de la diócesis de Tortosa y el arzobispado de Zaragoza.*

Es muy cierto que alguno de ellos atraviesan severas estrecheces, como es el caso de Francisco Climent, converso de Tortosa, a quien nombra administrador del obispado de Tortosa, en sede vacante, rindiendo cuentas a la Cámara Apostólica, con un salario anual de 50 libras, pues desea subvenir sus onerosas cargas familiares por los nutrida prole que había de alimentar⁶¹¹.

⁶¹¹ CUELLA, Ovidio (2011), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII (1394-1423), Diócesis de Tortosa. Maestrazgo de Santa María de Montesa, Zaragoza*, Institución Fernando el Católico, vol. VI, doc. 1055.

1.1.2 NORMAS MIXTI FORI

El magisterio de la Iglesia se mantendrá fiel al espíritu de la *Constitutio pro Iudeis* derivada de la bula de Calixto II (1119-1124), donde se negaba la legitimidad de constreñir a los judíos al bautismo, prueba tangible del triunfo de Cristo y su doctrina sobre la Ley Veterotestamentaria⁶¹². Asimismo, el IV Concilio de Letrán asume en su constitución septuagésima que la adopción del bautismo⁶¹³, como principio ético, debe entrañar un acto de libre voluntad, aunque una vez producido no se puede alegar coacción, lo que impedía la retractación⁶¹⁴.

No obstante, ante la evidencia de los bautismos insinceros se habían impuesto determinadas medidas cautelares —el problema de los falsos conversos no era inédito—, sin las cuales se aconsejaba la denegación del sacramento⁶¹⁵. Entre ellas cabe citar la permanencia durante tres días junto al rector o vicario de la iglesia donde se iba a impartir el bautismo y la compulsa de su grado de instrucción. Solo la evitación de un peligro cierto e inminente ante la permanencia en la infidelidad podía llevar a su inobservancia. GRACIANO, que no dedica un epígrafe específico a los judíos y solo habla incidentalmente de los musulmanes, al afrontar el problema converso impone en su *Decretum* un período de catecumenado no inferior a ocho meses⁶¹⁶. Esta línea doctrinal no se modificará en las *Constitutiones Synodales* de fines del Cuatrocientos⁶¹⁷.

⁶¹² "Ut nullus christianus invitos et nolentes eos ad baptismum venire compellat". MIGNE, J. P. (1968), *Patrologiae Latinae*, Turnholt, t. 200, col. 1139, n. CCXLIII/1.

⁶¹³ GARCÍA GARCÍA, Antonio (1981), *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, Città del Vaticano, p. 109.

⁶¹⁴ ALCALÁ, Ángel (1995), "Tres cuestiones en busca de respuesta; invalidez del bautismo 'forzado', 'conversión' de judíos, trato 'cristiano' al converso", en *Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Editorial Ámbito, pp. 523-544.

⁶¹⁵ B.U.Z., *Incipiunt Constitutiones Synodales reverendissimi in Christo patris et domini Petri, primi archiepiscopi Cesarauguste*, ms. 12, concilio de Zaragoza, 1318-1319, c. 16.

⁶¹⁶ D. IV, *De Consecratione*, c. 93.

⁶¹⁷ § De baptismo et eius effectu. "Statuimus ut cum sarraceni aut alii infideles ad ecclesiam causa baptizandi effugerint non facilius admittantur sed ibi tribus diebus per recto rem vel vicarium ecclesie in rectoribus absentia conserventur ut cognosci valeant an in tenebris ambulent vel in luce nisi videatur baptizatori quod in mora periculum immineret. Si tamen perseveraverint in proposito baptizandi eisdem

Los textos forales, en la rúbrica *De iudios e de moros que son baptizados*, son partidarios de impartir el sacramento a todo aquel que lo solicite, con independencia de que su comunidad sea de realengo o señorío, no existiendo un conflicto jurisdiccional, dada la primacía de la Iglesia. Asimismo, una vez que haya entrado en una iglesia o en su cementerio, se le dispensará la protección del asilo *in sacro*, incurriendo en sanción penal quien lo quebrantare. Empero, se admite que los progenitores o parientes más próximos puedan disuadirlo verbalmente, siempre y cuando no lo coaccionen⁶¹⁸.

Las *Extravagantes Communes*, bajo la rúbrica *De iudaeis*, ampara a los conversos para que no sean molestados ni inducidos a retornar a su antigua religión⁶¹⁹. Por ello, la difamación o vejación será transferida intacta a la legislación secular. No en vano, a partir de 1414, y para impedir que se generalicen las bregas y “clamores” por las “palabras muy viles y sucias” que venían recibiendo, el concejo de Teruel impone pena de azotes y un día de picota a “los que deshonestasen a los que por inspiracion divina son venidos a la santa fe catholica”⁶²⁰.

Es obvio que esas injurias y vituperios se estaban produciendo, quizás por los propios “desajustes” que engendra una nueva “clase liminar”, que encontraba un difícil encaje en el organicismo medieval⁶²¹. Estos ataques e invectivas perderán intensidad cuando los conversos cobren conciencia de su poder a través de sus tentáculos político-económicos y el equilibrio de fuerzas se invierta, hecho que no tardará en producirse, generando un “efecto boomerang”, pues desde entonces los judíos constituirán el blanco no ya de los ataques cristianos, sino del rechazo de los neobaptizados generando una suerte de “segregación sobrevenida”.

baptismus non negetur ulterius”. *Constitutiones Synodales Archiepiscopatus Caesaraugustani per Alphonsum de Aragonia ordinatae*, Caesararugustae, Georgius Coci, 1500, fols. LII-LIIv.

⁶¹⁸ GARGALLO MOYA, Antonio (1992), *Los Fueros de Aragón (según el ms. del Archivo Municipal de Miravete de la Sierra, Teruel)*, Zaragoza, Anúbar Ediciones, p. 296.

⁶¹⁹ *Extravagantes Communes*, C. 2, De iudaeis, V, 2.

⁶²⁰ A.H.P.T., *Sección Concejo*, doc. 28, n. 73.

⁶²¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), “Heterodòxia, creences i convivions de les judeoconverses a la Corona d’Aragó a la baixa Edat Mitjana”, *Afers, Jueus, conversos, Inquisició. Una convivència frustrada*, 73, pp. 713-742.

1.1.3 FUEROS Y OBSERVANCIAS

No es gratuito que se contemple por vez primera *expressis verbis* la figura del converso como sujeto de Derecho⁶²², lo que se traduce en su consideración de súbdito y no de vasallo, pasando a ser natural del Reino, categoría que implica plenitud de derechos⁶²³. La legislación foral los contempla en la rúbrica 7.8.1 *De iudios e moros baptizados*⁶²⁴, donde tutela la integridad patrimonial y consagra la libre disposición testamentaria, siempre y cuando se consigne la legítima de los descendientes en primer grado y no se lesionen los derechos de los parientes conversos⁶²⁵.

La conversión no supone menoscabo en las transmisiones patrimoniales –ni es causa de desheredamiento, aunque sea voluntad del disponente– ya sea *inter vivos*⁶²⁶ o *mortis causa*⁶²⁷, como le sucede a Sancho Martínez de Caudet en cuanto “heredero de Sabat Abencanyas, quondam, padre suy[o]” y beneficiario de una donación que le realizara en vida su madre Malahe⁶²⁸. Es más, se siguen concertando matrimonios entre los miembros judíos de las familias conversas, como acaece con la hija de Francisco Sánchez de Castellón, que otorga su placet en

⁶²² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & SÁNCHEZ ARAGONÉS, María Luisa (2000), “Legislación sobre judíos promulgada por las Cortes de Aragón durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)”, en *XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona di Aragona*, Napoli, pp. 933-949.

⁶²³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1996), “Contexto jurídico de la expulsión: concepto de status y naturaleza de la minoría étnico confesional judía en los reinos hispánicos medievales”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 45, pp. 69-99.

⁶²⁴ PÉREZ MARTÍN, Antonio (2000), *Las Observancias de Jimeno Pérez de Salanova, Justicia de Aragón*, Zaragoza, Cortes de Aragón, p. 96.

⁶²⁵ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1979), *Fori Aragonum vom Codex von Huesca (1247) bis zur Reform Philipps II (1547)*, Vaduz, Topos Verlag, pp. 92-93 & SAVALL, Pascual y PENÉN, Santiago (1991), *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, Zaragoza, Justicia de Aragón, vol. I, p. 10.

⁶²⁶ MARÍN PADILLA, Encarnación (2000), “Donación del neófito zaragozano Juan Çeal a su hijo Francés de una casa ‘clamada sinoga’ en 1417”, *Sefarad*, LX, pp. 123-126.

⁶²⁷ La sucesión en Aragón puede efectuarse mediante contrato, por últimas voluntades y a través de testamento. MARÍN PADILLA, María Luisa (1992), *Historia de la sucesión contractual*, Zaragoza, s. e., p. 173.

⁶²⁸ A.H.P.T., *Protocolo de Sancho Boyl*, Teruel, 1415-16, fol. 69v. & A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2375, fols. 17-17v.

enero de 1415 al enlace de su hija Cinha con Manuel Çarfati, tras aportar 50 florines “en dot e casamiento e axuvar”⁶²⁹.

Los testamentos de la primera mitad del siglo dejan patente que los legados de judíos a conversos y viceversa cobran nueva dimensión y se intensifican, lo que acredita el mantenimiento de vínculos de afectividad con los parientes que habían elegido otra opción confesional⁶³⁰. Para salvaguardar los intereses de los neocristianos, manteniendo el *nexum iuris*, se ejecutan las deudas pendientes con anterioridad a su conversión, pese a que los afectados utilizaban maniobras dilatorias, pretextando su cambio de condición o la prescripción de los vínculos contractuales.

Otro tema que suscita debate es el referido a la corresponsabilidad fiscal. De hecho, en Daroca se incoará un arduo proceso judicial al alegar los conversos su franquicia tributaria: “et por consiguiente, la hora que fuemos convertidos non eramos aljama de judios et eramos quitos de los sobreditos ochocientos sueldos asin como eramos quitos de cenas et protecciones et otros omolumentos que el senyor rey ha sobre las aljamas”. Entendían que estaban desvinculados del pago de las pechas y tributos de la aljama, postura que fue confirmada en sede judicial y creó jurisprudencia⁶³¹. Es más, a partir de su adopción del bautismo, debían adscribirse como vecinos a una parroquia, convirtiéndose en contribuyentes del concejo⁶³².

⁶²⁹ A.H.P.T., *Protocolo de Sancho Boyl*, Teruel, 1415-16, fol. 8.

⁶³⁰ Cfr. MARÍN PADILLA, Encarnación (1985), “Últimas voluntades judías; testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y Davit Rodrich (siglo XV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 15, pp. 497-512; CABEZUDO ASTRAIN, José (1956), “Testamentos de judíos aragoneses”, *Sefarad*, XVI, pp. 136-147; BLASCO, Asunción (1990), “Testamentos de mujeres judías aragonesas”, en *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 127-134 e ÍDEM (1991), “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte”, *Aragón en la Edad Media*, X, pp. 77-120; MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1989), “Disposiciones ‘mortis causa’ de los judíos de Épila (Zaragoza) en el último tercio del siglo XV”, *Aragón en la Edad Media*, VIII, pp. 475-498; BLASCO, Meritxell, LLEAL, Coloma, MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2009), “Últimas voluntades de los judíos de Aragón: testamento de doña Oro, mujer de Samuel Rimoch, judía de Monzón (1463)”, *Studia Judaica*, XIV/1-2, pp. 433-460 & BENEDICTO GRACIA, Eugenio (2011), “Últimas voluntades de judíos aragoneses formalizadas ante notarios cristianos de Huesca”, *Sefarad*, LXXI, pp. 435-469.

⁶³¹ A.M.D., *Sección Procesos*, 1426, fols. 3v.-4.

⁶³² A.M.D. *Procesos del Justicia*, 1426, fols. 16v.-17.

En una carta expedida a favor de Açach Najarí, ahora Gonzalo Ruiz –el acto de conversión no afecta a todos los integrantes de la familia, ya que persisten en su fe su padre Samuel Najarí, y sus hermanos Mossé y Duenya–, no son eximidos de la prorrata a que hubiere lugar respecto a las deudas y censales de la ajama durante el período en que fueron judíos (“toquant a ellos a pagar de los ditos deudos e censales, assin de los principales como de las pensiones”). Es usual la concesión de moratorias (*guiajes*) de hasta diez años para poner al día sus obligaciones con el fisco aljamial a personas con escasos recursos, pues se quería evitar que un quebranto económico les frenara a abjurar de su fe⁶³³.

1.2 DISPOSICIONES DE LA BULA *ETSI DOCTORIS GENTIUM*

Como colofón de los debates se promulga en Valencia la bula *Etsi Doctoris gentium* el 11 de mayo de 1415⁶³⁴ –ratificada en la Pragmática Real de Fernando I, de 23 de julio⁶³⁵–, en cuyo *incipit* invoca las enseñanzas del apóstol san Pablo. En sus sucesivos capítulos se compendia de modo sistemático el arsenal ideológico esgrimido por la Iglesia en los siglos medievales precedentes⁶³⁶.

1.2.1 DIRECTRICES RELIGIOSAS Y DOCTRINALES

Las medidas adoptadas refrendan la supremacía neotestamentaria frente a la Vieja Ley, y relegan a sus seguidores a mera reliquia de Jerusalén. A la desigualdad social y la subordinación política se une la inferioridad religiosa, lo que implicará

⁶³³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), “Disputation feyta por los judios devant nuestro senyor papa Benedito. La Conferencia de Tortosa y las aljamas judías del reino de Aragón (1412-1415)”, *Iberia Judaica*, IV, pp. 15-60.

⁶³⁴ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, pp. 597-608; CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario aragonés de Benedicto XIII. La Curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 578 & VALLE, Carlos del (2013), *Obras Completas de Jerónimo de Santa Fe. I. Errores y falsedades del Talmud*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, pp. 163-177.

⁶³⁵ VENDRELL, Francisca (1960), “En torno a la confirmación real de la pragmática de Benedicto XII”, *Sefarad*, XX, pp. 319-351.

⁶³⁶ GARCÍA GARCÍA, Antonio (1955), “Judíos y mahometanos en el marco del derecho canónico medieval”, en *Chiesa e Società in Sicilia, Secoli XII-XVI*, Torino, SEI, pp. 223-243.

altas cotas de ideologización⁶³⁷. En los escritos pontificios a partir de ahora se califica al judaísmo no de "religio", sino de "superstitio" o "perditio"⁶³⁸, mientras que sus practicantes son "infieles"⁶³⁹, en una acepción claramente ancilar y despectiva.

Tras la condena del Talmud –Jerónimo de Santa Fe se encargó de precisar sus "falsedades, herejías y abominaciones"–, sólido vínculo entre los fieles y la sinagoga, su enseñanza será supervisada por la autoridad ordinaria, procediéndose a la confiscación de la literatura supuestamente difamatoria o contraria a los dogmas cristianos.

Conocemos las actuaciones efectuadas en la aljama de Jaca en 1415, bajo supervisión del nuncio papal⁶⁴⁰, en que los adelantados han de depositar los libros bajo la custodia a de los canónigos de la Seo. Se conserva la relación de más de seiscientos códices hebreos tanto de la ciudad oscense como de la girondense⁶⁴¹ – no todos ellos relativos a la literatura rabínica– incluyendo "glosas", "quadernos" y "pecias", como los depositados en las cofradías, que actuarían a modo de bibliotecas públicas⁶⁴².

Se prohíbe erigir nuevas sinagogas o ampliar las existentes, con la condición de que ninguna judería tuviese más de una, pues se les reprocha que a veces se habían ampliado o levantado sin licencia⁶⁴³. Esta cláusula no es novedosa, ya que existía una disposición pontificia de 1411 –"que divini cultus augmentum et christiane fidei exaltationem respicere dinoscuntur"⁶⁴⁴– que impedía su

⁶³⁷ EPALZA, Mikel de (1982), "Historia Medieval de la Península: tres culturas o tres religiones", en *I Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, p. 102.

⁶³⁸ SYNAN, Edward A. (1965), *The Popes and the Jews in the Middle Ages. An intense exploration of Judaeo-Christian Relationships in the Medieval World*, New York, Macmillan Company, p. 37.

⁶³⁹ "Quoscumque infideles utriusque sexus, tam iudeos quam mauros sive agarenos". CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario aragonés de Benedicto XIII. La Curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 500.

⁶⁴⁰ GUTWIRTH, Eleazar & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1996), "Twenty-six Jewish Libraries from Fifteenth-Century Spain", *The Library*, 18, pp. 27-53.

⁶⁴¹ IANCU-AGOU, Danièle (2001), "Les livres inventories à Gérone aux lendemains de la dispute de Tortose (1414-1415)", *Materia Giudaica*, 6, pp. 167-182.

⁶⁴² A.H.P.H., *Papeles de Justicia*, J-1245/1.

⁶⁴³ RIERA I SANS, Jaume (2006), *Els poders públics i les sinagogues: segles XIII-XV*, Girona, Patronat Call de Girona, pp. 83-112.

⁶⁴⁴ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario aragonés de Benedicto XIII. La Curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 446.

construcción *ex novo* en el reino de Aragón. De hecho, habiendo llegado a oídos de la Curia noticias referentes a la villa de Alcañiz⁶⁴⁵, se instruye al obispo de Huesca para que efectúe pesquisas, “quia igitur errorem huiusmodi non valeamus sine fidei catholice scandalo tollerare”⁶⁴⁶.

Ello no es óbice para que se produzcan atropellos, como el padecido por la aljama de Albarracín, cuya única sinagoga fue clausurada en 1416 por orden del obispo de Segorbe-Albarracín, expectante ante la presumible conversión de su feligresía. La resolución fue suspendida cautelarmente a instancia de Fernando I, refrendando que se trataba de una edificación “pequenya e de poqua valor”⁶⁴⁷.

En las disposiciones papales posteriores existen constantes referencias a la conversión de sinagogas en templos cristianos, impulsados, las más de las veces, por un “súbito fervor” de los catecúmenos, con el indisimulado respaldo y complacencia de las autoridades eclesiásticas y municipales⁶⁴⁸. Anoto los casos más relevantes.

En la localidad de Tamarite de Litera, el 27 de julio de 1414, a petición de Luis Benítez, que destina parte de sus bienes a este fin, y con el apoyo de los jurados, se insta al oficial a transformar la sinagoga, pues ya no dispone de creyentes, en una capilla dedicada a san Benito, adornándola con tres altares y dotándola de un hospital para indigentes⁶⁴⁹.

El Monzón los rogatarios que impetran la conversión de la sinagoga mayor – *midras ebraice nuncupata*– en iglesia, bajo la advocación de san Salvador, con el objeto de celebrar misa ordinaria e impartir los sacramentos, son los jurados de la

⁶⁴⁵ CUELLA, Ovidio (2005), *Bulario aragonés de Benedicto XIII. La curia itinerante (1403-1411)*, doc. 1295.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, doc. 1296.

⁶⁴⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel y BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, Albarracín, Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín, doc. 51.

⁶⁴⁸ CUELLA, Ovidio (1996), “La Diócesis Cesaraugustana en el Bulario del Papa Luna”, *Aragonia Sacra*, 11, pp. 139-184 & ÍDEM (2002), “El Papa Luna, promotor de la religiosidad aragonesa”, en *XVI Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España*, Oviedo, pp. 81-104.

⁶⁴⁹ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 384.

villa y el clérigo Juan Salvador Comuel, “noviter ad fidem ipsam conversi”⁶⁵⁰. En su *petitio* se señala que la sinagoga fue construida por su abuelo Gentov Rimoch, “in cuius circuitu etiam pro maiori parte christiani, noviter ad fidem ipsam conversi habitant”. La solicitud es atendida el 7 de diciembre de 1414, otorgando facultad para su consagración, dotada con tres altares, a la par que se le asignaba una renta de 25 libras anuales, que se nutriría de los recursos de las cofradías de *Cabarim* y *Talmud-Torah*⁶⁵¹.

En Belchite el traslado forzoso de sus moradores a otra demarcación de la villa había dejado aislada la sinagoga en medio de feligreses cristianos, siguiendo los dictados apostólicos de marzo de 1415⁶⁵². A finales de junio se ordena al procurador general del condado de Luna que la tase, pues su antecesor había acordado indemnizarles. Las noticias procedentes del Archivo Ducal de Híjar apuntan a que el edificio, que pasó a ser propiedad señorial, se destinó a granero⁶⁵³.

En abril, ante la conversión masiva en Barbastro se faculta a sus habitantes a su transformación en iglesia, bajo la advocación de San Salvador⁶⁵⁴, y la habilitación de la parcela contigua para uso cimiterial⁶⁵⁵. Finalmente, en Calatayud, el converso Juan Martínez de Cabra convierte en capilla dedicada a san Pablo la sinagoga construida por Yucé Abencabra, obteniendo en julio de 1415 el privilegio de ser sepultado en este nuevo templo⁶⁵⁶.

Se impone la asistencia de los judíos mayores de doce años, tanto niños como niñas, a la predicación del Evangelio y a la explicación de los dogmas católicos el domingo de Adviento, la Pascua de Resurrección y la liturgia del evangelio "Cum

⁶⁵⁰ Ibidem, doc. 445.

⁶⁵¹ Ibidem, doc. 446.

⁶⁵² Ibidem, doc. 525.

⁶⁵³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), “Mudéjares, judíos y cristianos nuevos en el Campo de Belchite durante la Edad Media”, en *Comarca del Campo de Belchite*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 99-112.

⁶⁵⁴ MARÍN PADILLA, Encarnación (1977), “La Inquisición en Barbastro y la ermita de San Salvador”, en *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel*, Zaragoza, Anúbar Ediciones, vol. IV, pp. 223-233.

⁶⁵⁵ BAER, Fritz (1929/36), *Die Juden im Christlichen Spanien. Aragon und Navarra*, p. 825 & CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, doc. 569.

⁶⁵⁶ CUELLA, Ovidio (2006), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII. La curia de Peñíscola (1412-1423)*, docs. 692 y 693.

apropinquasset Ihesu"⁶⁵⁷. Paralelamente, en la legislación secular, tanto en los preceptos forales como en la jurisprudencia de las *Observancias*, se introduce la obligatoriedad de las minorías a asistir a sermones y catequesis⁶⁵⁸.

La pauta persuasiva no fue seguida fielmente por los dominicos, comandados por micer Vicente Ferrer⁶⁵⁹, privilegiado por sus excelentes relaciones con el Papado y la Corona, abanderado de un proselitismo que legitimaba los medios empleados –no desistiendo de apelar al recurso del miedo y la debilidad de las aljamas⁶⁶⁰– en aras de la conversión, despliega una campaña particularmente intensa en la Corona de Aragón⁶⁶¹.

Fernando I seguirá de cerca el pulso de los acontecimientos⁶⁶². Tras reanudarse el Cónclave, invita al dominico a trasladarse a Tortosa, pues tenía constancia de que los judíos aguardaban su catequesis al servicio de la *universitas christianum*⁶⁶³. Asimismo, le propone aprovechar su coronación en Zaragoza –motivo de celebración en las comunidades judías⁶⁶⁴– para proseguir con su labor proselitista en la ciudad,

⁶⁵⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1996), "Las Comunidades judías del reino de Aragón en la época de Benedicto XIII (1394-1423): estructuras de poder y gobierno aljamil", en *Jornadas sobre el VI Centenario del Papa Luna*, Calatayud, Instituto de Estudios Bibilitanos, pp. 132-133.

⁶⁵⁸ MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1977), *Observancias del reino de Aragón de Jaime de Hospital*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, p. 293.

⁶⁵⁹ BEN-SHALOM, Ram (1991), "The Disputation of Tortosa, Vincent Ferrer and the problem of the Conversos according to the testimony of Isaac Nathan", *Zion: A Quarterly for Research in Jewish History*, 56, pp. 21-45.

⁶⁶⁰ MUÑOZ SOLA, Ricardo (1999), "Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de San Vicente Ferrer", *El Olivo*, XXIII, pp. 37-38.

⁶⁶¹ FLORIANO CUMBREÑO, Antonio C. (1924), "San Vicente Ferrer y las aljamas turolenses", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXIV, pp. 551-580; MARTÍNEZ FERRANDO, Jesús Ernesto (1953), "San Vicente Ferrer y la casa real de Aragón", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXVI, pp. 1-43; VENDRELL, Francisca (1953), "La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón", *Sefarad*, XIII, pp. 87-104.

⁶⁶² VENDRELL, Francisca (1950), "La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón", *Sefarad*, X, p. 349.

⁶⁶³ LLOP CATALÁ, Miguel (1995), *San Vicente Ferrer y los aspectos socioeconómicos del mundo medieval*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, p. 79.

⁶⁶⁴ VENDRELL, Francisca, "La aljama judaica de Teruel y la proclamación de Fernando de Antequera", pp. 279-284 & ÍDEM (1957) "Presencia de la comunidad judía en las fiestas de la Coronación de Fernando de Antequera en Zaragoza", *Sefarad*, XVII, pp. 380-385.

trasladando su acción pastoral a las sinagogas⁶⁶⁵, lo que desató una estela de violencia antijudía⁶⁶⁶.

Era tónica general que los que rehusaban a acudir a las sesiones impartidas por el vicario general de la Seo de San Salvador sufrieran coacciones y amenazas. En los edictos de convocatoria se advertía que serían obligados incluso en contra de su voluntad, como lo demuestra una queja de los implicados en que se revela que “por fuerça, e ço que peyor es, ha ferido e bastonayado algunos judios de la dita aliama”⁶⁶⁷.

Es destacable la eficaz acción proselitista de los propios conversos –a veces entusiasta, otras tibia o interesada–, porque se ejerce desde un mismo universo de valores, contrariamente a la actividad homilética basada en la supremacía doctrinal⁶⁶⁸. Dentro de esta fenomenología cobra especial tipicidad el “proselitismo subsidiario”, muy presente en las clases medias y modestas, traducido en el intento de captación de personas del entorno, lo que les lleva a “treballar en redozir algunos amigos suyos a la sancta fe christiana”, por temor a transitar el *limes* de las creencias en soledad.

Fernando de la Cavallería, por ejemplo, llevó a cabo una intensa tarea de captación en sus círculos de amistad y parentesco. El intercambio de opiniones se realizaba en una atmósfera de franqueza, ya que el interlocutor “impugnava algunas vegadas e algunas otras se mostrava bien querer, entender e specular en las proffecias”, utilizando una metodología racionalista, basada en que las

⁶⁶⁵ BAER, Fritz (1929/36), *Die Juden im Christlichen Spanien. Aragonien und Navarra*, docs. 482-488; MARTÍNEZ FERRANDO, J. E. (1953), “San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXVI, doc. 34 & VENDRELL, Francisca (1953), “La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Antequera”, *Sefarad*, XIII, p. 91.

⁶⁶⁶ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio (1993), “Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer”, en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, vol. 3, pp. 195-203.

⁶⁶⁷ VENDRELL, Francisca, “En torno a la confirmación real en Aragón de la Pragmática de Benedicto XIII”, p. 335.

⁶⁶⁸ KIENZLE, Beverly Mayne (1993), “The typology of the medieval sermon and its development in the Middle Ages”, en *De l'homélieu au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, Université, pp. 83-101.

profecías sobre el Mesías se cumplían con la venida de Cristo y que el misterio de la Encarnación no contravenía el poder omnímodo de Dios⁶⁶⁹.

Distintas versiones en romance de las Actas comenzaron a discurrir casi de inmediato, realizándose copias abreviadas que circulaban entre los conversos a modo de *vademécum*⁶⁷⁰. Tal es el caso de Gonzalo de la Cavallería –linaje decisivo en la deriva de los judíos cesaraugustanos–, que asistió a las sesiones, y que disponía de un "livro de la Disputation feyta por los judios devant nuestro senyor papa Benedito", el cual prestaba a quienes lo solicitaban⁶⁷¹.

1.2.2 MEDIDAS SEGREGATIVAS: LA ALTERIDAD

Las prescripciones contempladas son similares a las adoptadas en Castilla en el Ordenamiento de 1412, promulgado durante la minoridad de Juan II e inspirado por el rabino converso Pablo de Santa María. Uno de los promotores más acérrimos del postulado del judío *contaminante*⁶⁷² es, una vez más, Vicente Ferrer, tesis aplaudida por sus edecanes por las consecuencias que la compartición de espacios y la mutua interacción producían en los nuevos conversos, de ahí la activación de “medidas profilácticas”⁶⁷³.

Se impone el uso de la rota bipartita, bermeja y amarilla, de cuatro dedos de diámetro, equivalente a un sello rodado que los hombres portarán en el pecho y las mujeres en la frente⁶⁷⁴, pues no llevando señal alguna “no se pueden conosçer si los judios son judios o si son clerigos o letrados de grande estado o autoridad”.

⁶⁶⁹ ORFALI, Moisés, *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, pp. 151-157.

⁶⁷⁰ Los rabinos Astruc ha-Levi, de Alcañiz, y Zerahiah ben Yishaq ha-Levi, de Zaragoza, redactaron un *memorandum* de la misma. VERGA, Selomoh Ibn (1991), *La Vara de Jehudah (Sefer Sebet Yehudah)*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, p. 168.

⁶⁷¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2000), “La encrucijada del bautismo: el libre albedrío y los judeoconversos del Aljama de Zaragoza (1412-18)”, pp. 199-200.

⁶⁷² KRIEGLER, Maurice (1976), “Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du Bas Moyen Age, Le juif comme intouchable”, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXI, pp. 326-330 & GUTWIRTH, Eleazar (1994), “Habitat and ideology: the organization of private space in late medieval ‘juderías’”, *Mediterranean Historical Review*, 9, pp. 205-234.

⁶⁷³ GARCÍA-OLIVER, Ferran (2012), “Judíos contra la norma, o los fracasos de la segregación”, *Afers. Fulls de Recerca i Pensament*, 73, pp. 535-563.

⁶⁷⁴ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, vol. II, p. 603.

Esta *identificatio* traza un *limes* nítido para no desbordar las barreras imaginarias interreligiosas, predicando que "in quibusdam sic quaedam inolevit confusio"⁶⁷⁵.

Su imposición –paralela al de la indumentaria diferenciada, y que ya fue contemplado por Jaime II, cuando la corriente secular caminaba a remolque de la canónica⁶⁷⁶–, afecta a los judíos mayores de doce años⁶⁷⁷. Forma parte de un meditado plan simbólico-emblemático, clave en la nueva "sintaxis" mental que busca una traducción perceptible de su inferioridad e intensificar su discriminación como sujeto supeditado, el "otro distinto" por antonomasia⁶⁷⁸.

En evitación de que la situación se hiciera insostenible, impidiéndoles desplazarse, al ser fácil blanco de burlas y actos delictivos, tras el advenimiento de Alfonso V⁶⁷⁹, fueron liberados de portarla, a condición de que se la colocaran "quando los ditos judios caminantes o itinerantes o alguno d'ellos seran o passaran por algunas villas o lugares hayen e sien tenidos traher, levar e mostrar el sobre-dito signo o rueda assin como antes los acostumbraven levar"⁶⁸⁰.

A fines del siglo XIV y en los prolegómenos del XV, la transgresión de este precepto –no portarla, ocultarla o reducir su tamaño–, se sanciona con una multa que oscila entre los tres y los once sueldos⁶⁸¹, duplicándose cincuenta años después; si bien en determinadas situaciones se agrava con una pena aflictiva⁶⁸².

⁶⁷⁵ MONSALVO ANTÓN, José María (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, pp. 191-194.

⁶⁷⁶ ASSIS, Yom Tov (1997), *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, p. 284.

⁶⁷⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), "Indumentaria de las comunidades judías y conversas en la Baja Edad Media hispánica: estratificación social, segregación e ignominia", en *I Congreso Internacional de Emblemática General*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 561-592.

⁶⁷⁸ GOLDSTEIN, David (2010), "The disputation at Tortosa: musings on Jewish conceptions of 'self' and 'other' in early fifteenth century Spain", *CCAR Journal; a Reform Jewish Quarterly*, 57, pp. 21-41.

⁶⁷⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa (2000), "Legislación sobre judíos promulgada por las Cortes de Aragón durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)", pp. 933-949.

⁶⁸⁰ VENDRELL, Francisca, "En torno a la confirmación real en Aragón de la Pragmática de Benedicto XIII", pp. 336-337.

⁶⁸¹ MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (1976), "Delito y Calònies de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)", *Anuario de Filología*, 2, pp. 193-194 & ÍDEM (1992), "Judíos valencianos ante el baile y el justicia (s. XIV-XV)", en *Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Generalitat, p. 457.

⁶⁸² Martín I establece una multa de cien azotes y cincuenta morabedíes. PILES ROS, Leopoldo (1991), *La judería de Valencia (estudio histórico)*, Barcelona, Universidad de Barcelona, p. 74.

Hay un elemento que se presenta como nexo común a todas las poblaciones: la organización funcional del espacio y su interrelación, donde la localización física de un elemento es mudable, pero no lo es la función que desempeña en las coordenadas de la comunidad⁶⁸³. No en vano, el urbanismo es considerado como el modo en que los hombres del Medievo organizaron su *modus vivendi* proyectado en un *locus*, que ahora es *clausus*⁶⁸⁴.

La segregación del hábitat o la nueva sintaxis de la territorialidad –donde el espacio y su organización social nunca se comportan de forma neutral, sino simbólica y orgánica⁶⁸⁵– se había incorporado en el siglo XIV en el programa eclesial⁶⁸⁶, si bien ahora se intensifica. El barrio judío delimitará un espacio impenetrable para la sociedad mayoritaria, suscitando el recelo y la desconfianza procesada a través de arquetipos⁶⁸⁷. El confinamiento contribuyó a hacer más fácil su extirpación, puesto que anquilosa las estructuras sociales, daña sus condiciones de vida e incrementa su marginalidad⁶⁸⁸.

Como común denominador, la aplicación se adapta a cada aljama, oscilando desde la delimitación perimetral hasta la reubicación en los extrarradios. Alguno de los casos señalados, extraídos de la Real Cancillería, se sistematiza en la tabla inferior:

⁶⁸³ BERNABÉ, Luis F. (1997), "Funciones específicas en los espacios urbanos de musulmanes y judíos en la España medieval", en *El espacio en la Edad Media - L'espace urbain médiéval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, p. 104.

⁶⁸⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), "Judíos hispánicos y fortalezas medievales: 'ordo' & 'locus', símbolo y realidad», en *La fortaleza medieval: realidad y símbolo*, Alicante, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 144-148.

⁶⁸⁵ SABATÉ, Flocel (2012), "L'espace des minorités ethniques et religieuses: les juifs dans les villes catalanes au bas moyen âge", en *Morphologie et identité sociale dans la ville médiévale hispanique*, Savoie, Université de Savoie, pp. 231-287.

⁶⁸⁶ CUELLA ESTEBAN, Ovidio (1998), "Sínodos medievales aragoneses: el Sínodo Turiasonense del año 1392", *Aragonia Sacra*, XIII, p. 32.

⁶⁸⁷ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2005), "Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano", en *Del pasado judío en los Reinos medievales Hispánicos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 131-133.

⁶⁸⁸ KRIEGL, Maurice (1979), *Les juifs à la fin du Moyen Age dans la Europe Méditerranéenne*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 207-28.

Fecha	Localidad	Resolución
10.10.1412	Montalbán	Una comisión formada por los eclesiásticos, el Comendador, el baile y los jurados asignan a los judíos un lugar apartado donde establecerse
16.10.1412	Alcañiz	Autorización al cierre nocturno de los portales de la judería
04.01.1413	Teruel	Prohibición de que sarracenos y judíos residan con los cristianos fuera de los límites asignados
17.04.1414	Tamarite de Litera	Encomienda al baile, jurados y juez de la villa para buscar un lugar idóneo y construir una nueva sinagoga
11.06.1414	Alcolea de Cinca	Protección de los judíos bajo la tutela del justicia local entre tanto se instalan en el nuevo emplazamiento, para cuyo traslado disponen de un año
12.07.1414	Tauste	Acuerdo para delimitar el perímetro de la judería
18.07.1414	Huesca	Derogación de las disposiciones adoptadas sin licencia regia, que obligaban a los judíos a trasladarse a los extrarradios de la ciudad
10.08.1414	Barbastro	Abandono de las viviendas habitadas por judíos en las parroquias cristianas y mudanza a la judería, enclava en el interior de la fortaleza de la ciudad
25.08.1414	Jaca	Revocación de las ordinaciones concejiles adoptadas tras los sermones de Vicente Ferrer
13.10.1414	Alcañiz	Instrucciones al justicia y a los jurados para que protejan a esta minoría, prohibiéndoles que los realojen en un lugar apartado
06.12.1414	Alcolea	Orden al justicia y al baile para que judíos y mudéjares vivan en sus respectivos barrios cerrados
18.03.1415	Belchite	Segregación de los judíos en torno a la sinagoga y prórroga del plazo asignado con anterioridad para la mudanza
20.11.1415	Zaragoza	Se garantiza la permanencia de la judería vieja y la nueva, pero se prohíbe que existan en su interior viviendas de conversos o cristianos

Tabla 4. *Regulaciones segregacionistas adoptadas en las juderías de Aragón con motivo de la Disputa de Tortosa.*

En ciudades como Calatayud se desembocó en situaciones extremas atizadas por los jueces eclesiásticos en su afán de neutralizar cualquier interrelación, al punto de negarles la posibilidad de salir de la judería para utilizar los molinos y los hornos o aprovisionarse de agua⁶⁸⁹.

Algo similar sucede en Montalbán, cuando en 1415 el rey exige a los funcionarios de la villa que no toleren el trato vejatorio que recibían sus vasallos, a los que habían confinado en la judería y les impedía adquirir alimentos de primera necesidad: "somos informados que cuenta et ultra las ordinaciones por nos

⁶⁸⁹ BAER, Fritz (1929/36), *Die Juden im Christlichen Spanien. Aragonien und Navarra*, doc. 504 & CUELLA, Ovidio (1979), "Los judíos bilbilitanos en tiempos del Papa Luna", p. 134.

feytas, vexan y maltractan los jodios en diversas maneras". Atrás quedaban las provisiones cursadas tres años antes donde se confiaba a las autoridades civiles y eclesiásticas que les asignaran un lugar adecuado para que vivieran pacíficamente separados del resto de la población⁶⁹⁰.

Con frecuencia, la llegada de micer Vicente Ferrer es la causa eficiente para que estos cerramientos se lleven a cabo. A su retorno del Compromiso de Caspe, en su segunda estancia en Teruel insta al concejo a que decrete el "repartimiento e segregacion de habitacion con los christianos", porque "de la continua conversacion e vivienda mezclada de los judios e moros con los christianos resultan grandes dannos e inconvenientes". Como consecuencia, "movidos por las pregarias del reverent padre en su ultimo servicio", se levanta un muro de rejola o ladrillo en el que se practican cuatro postigos⁶⁹¹.

Peor suerte correrá Daroca cuando el dominico haga escala en la población en el verano de 1414, en el que el concejo prohíbe la compraventa de pan y vino, la utilización de los hornos y los molinos, la clausura de las tiendas ubicadas fuera del recinto de la judería y la imposición de una "grand rueda". La situación era tan dramática que los adelantados advertían que se sentirían en la necesidad, por pura supervivencia, de emigrar "e transportar sus domicilios en otras partes"⁶⁹².

1.2.3 REGULACIÓN DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA

Los judíos se habían especializado en el flujo de bienes y capitales y en determinados subsectores productivos de bienes de consumo, sin mostrar especial interés por la industria extractiva o de bienes de equipo, donde eran aventajados

⁶⁹⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2006), *La comunidad judía y conversa en Montalbán (siglos XIV y XV)*, pp. 50-55.

⁶⁹¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), "Transformaciones sociales de la aljama judía de Teruel en el reinado de Fernando I de Antequera", en *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 252-267.

⁶⁹² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2016), "La comunidad judía y conversa de Daroca (Zaragoza) en el siglo XV: refundación, vida cotidiana y círculos de sociabilidad", pp. 617-643.

por mudéjares y cristianos. De modo que cualquier medida reguladora lesionaba sus intereses y su supervivencia.

La lista de agravios dibuja a grandes rasgos su pleno engarce con el entorno en aljamas como Albarracín, a quienes “non los dexando vender sus mercaderias ni obrar en sus tiendas e obradores que tienen apartados de sus casas en la dita ciudat, ni les queriendo dar posadas en las aldeas quando passan de unos logares en otros por la tierra e termino dessa dita ciudat a fazer sus faziendas e vender sus mercadorias, nin les queriendo dar a obrar de sus oficios”⁶⁹³. La Corona determinará que se les permita vender sus mercancías en las tiendas y fabricar manufacturas en los obradores que tienen en la ciudad, siempre y cuando no residan en ellos con sus mujeres e hijos⁶⁹⁴.

Estas prescripciones son coincidentes con las despachadas a favor de la aljama de Jaca, donde algunos reglamentos concejiles conculcan privilegios ratificados en fechas recientes⁶⁹⁵. Asimismo, maridan con las “ordinaciones muy fortes e rigorosas” que se pretendían aplicar en Daroca: restricción de la actividad económica intramuros de la judería e inmediato traspaso de las tiendas y talleres dispersos por la ciudad, regentados por draperos, cambiadores, botiqueros, pelliceros, albarderos, zapateros y sastres, así como el veto al ejercicio de la correduría⁶⁹⁶.

En el artículo de la bula relativo a la inhabilitación de determinadas profesiones, donde se discriminan ambos sexos, constan las relativas a las ciencias de la salud y a la actividad comercial y de intermediación, lo que demuestra su implantación entre las mujeres, a las que se menciona explícitamente: “ut nemo judaeorum, utriusque sexus, artem seu officium medici, chirurgici, apothecari, pigmentarii, obstretrici, mediatoris

⁶⁹³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, pp. 49-61.

⁶⁹⁴ Ibidem, doc. 50.

⁶⁹⁵ A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2445, fols. 171 y 177.

⁶⁹⁶ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1991), “Estructura socioprofesional de los judíos de Daroca en la Baja Edad Media”, en *Ir. Col.loqui d'Historia dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, pp. 261-282.

seu presonete, tractantis seu concordatoris sponsalium”⁶⁹⁷. Cuando Alfonso V atempera las restricciones retorna al genérico masculino “que el jodio pueda seyer corredor, metge, cirurgiano e assimismo cambiador, procurador de cristiano e arrendador de rendas de cristianos e aquellas cullir e plegar e fazer conpanya con el”⁶⁹⁸.

2. LA DOBLE FAZ DE LA CONVERSIÓN: *MESUMMADIM* VS. *ANUSIM*

La minoría judeoconversa desde su génesis no se comportó, al modo en que sucedía en las distintas aljamas del reino, como un grupo homogéneo en cuanto a su actitud religiosa. Su disparidad fue acrecentándose conforme transcurría el tiempo, lo que explica que su origen común no se tradujera en unas claves de identidad: muchos estaban dispuestos a permanecer en sus creencias como criptojudíos, a pesar de los evidentes riesgos; otros eran escépticos o estaban atormentados por las dudas y el remordimiento; las restantes, al cabo y quizás las menos, habían abrazado sinceramente el cristianismo. Sus expectativas creenciales eran divergentes⁶⁹⁹.

STARBUCK define el tipo *volitivo* de conversión como aquel cuyo cambio regenerativo es gradual y consiste en la construcción de un nuevo conjunto de hábitos espirituales y morales⁷⁰⁰. Mientras J. H. LEUBA determina que “la palabra religión significa cada vez más el conglomerado de deseos y emociones que emergen del sentido de pecado y de su liberación”⁷⁰¹. Si la confesión es un acto, la

⁶⁹⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), “Perfiles socioeconómicos de la mujer judía en la Corona de Aragón en la Edad Media”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del Exilio*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 179-236.

⁶⁹⁸ VENDRELL, Francisca, “En torno a la confirmación real en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII”, p. 332 & BAER, Fritz (1929/36), *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. I, doc. 527.

⁶⁹⁹ BEN-SHALOM, Ram (2009), “The typology of the converso in Isaac Abravanel’s biblical exegesis”, *Jewish History*, 23/3, pp. 281-292.

⁷⁰⁰ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 97-98.

⁷⁰¹ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, pp. 94 y 96.

conversión es una pasión, de modo que es lícito hablar de una antropología de los sentimientos⁷⁰².

G. ALLPORT diferencia la religiosidad *intrínseca* y la *extrínseca* o *utilitaria*⁷⁰³. En la primera categoría se encuentran los que entienden la religión como un fin en sí mismo, subordinado a todo lo demás, mientras que para los englobados en la segunda la religión es un instrumento útil para la consecución de ciertos derechos o afianzamiento de los alcanzados⁷⁰⁴.

En este inmenso caudal humano se dibuja una realidad dual: el converso convencido o persuadido, *mesummad*, apóstata, y el 'anús, converso forzado, el hijo pródigo del judaísmo⁷⁰⁵. En medio de ellos una legión de conversos tibios, pragmáticos, indolentes y agnósticos, que no se catalogan en ninguna de las dos corrientes, al tratarse de personas intersticiales que sienten íntimamente haber perdido su identidad y que se consideran un retazo segregado y preterido de la gran familia hispanojudía⁷⁰⁶. Cabría contemplarlos como en un "continuum" donde cada individuo peregrina en "tierra de nadie", indagando, probando, sintiendo, dubitando... Así se entiende la sensación de vivir inmersos en un inmenso *limen*, un "agujero negro" –en palabras de M. X. AGRA, *trasterradas*, o, por emplear su vernáculo galaico, "en terra de ninguén"⁷⁰⁷–, acrecentada por la ausencia de una

⁷⁰² SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), "Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, p. 299.

⁷⁰³ PÉREZ DELGADO, Esteban & MARTÍ VILAR, Manuel (1997), "Gordon W: Allport en los orígenes de una psicología moral basada en rasgos de personalidad", *Revista de Historia de la Psicología*, 18/1-2, pp. 267-278.

⁷⁰⁴ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, p. 191.

⁷⁰⁵ Los notables de la comunidad judía de Málaga plantearon a Saadia ibn Danán el caso de un *anús* oriundo de Castilla, cuyos antepasados habían sido forzados a la conversión, casado en Málaga con una judía, con *ketubah* y esponsales, que había fallecido sin descendencia. En Castilla continuaban viviendo hermanos suyos apóstatas que no habían judaizado. La pregunta radica en que su viuda había de contraer nuevas nupcias con el hermano apóstata, y si estos apóstatas habían de ser considerados Israel o *goyyim*. Saadia, basándose en la carta de Maimónides, rechaza que los *anusim* hayan de ser considerados *goyyim*. ROTH, Norman (2002), *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 71-72.

⁷⁰⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2002), "De la Sefarad judía a la España conversa", en *Memorias de Sefarad*, Toledo, Ministerio de Cultura, pp. 425-439.

⁷⁰⁷ AGRA ROMERO, María Xosé & VILAVEDRA FERNÁNDEZ, Dolores (2007), "'As mulleres están en terra de ninguén': conversas con Celia Amorós", *Grial: Revista Galega de Cultura*, 176, pp. 51-59.

sólida formación catequética y doctrinal con el que colmar las apetencias de trascendencia⁷⁰⁸.

Las dimensiones duales de la etnicidad, que aumentan su complejidad política, incorporan los conceptos mutuos que se tienen las minorías entre sí y respecto a las mayorías, cuyas transversalidades y verticalidades ejercen una gran influencia sobre el desenvolvimiento de sus relaciones⁷⁰⁹. Convertirse para el judío significa entrar en la comunidad y compartir su destino⁷¹⁰.

Aunque no existen cómputos fiables, la mayoría de los indicios apuntan a que la conversión se extendió con más intensidad entre los varones, capaces de contemporaneizar con una mayor facilidad con el poder establecido⁷¹¹. Ciertamente es que acuden casi de inmediato a los notarios ante la libertad, recientemente adquirida, para tomar nueva esposa –las mujeres, más domésticas, están menos expuestas al poder y deben obediencia al marido– cuando su cónnube se negaba a seguir su mismo camino, de modo que el vínculo quedaba disuelto *ipso facto* en virtud del privilegio paulino⁷¹².

La inferior incidencia de la conversión entre los círculos femeninos, amén de otros condicionantes más sutiles –que no tenía que ser necesariamente más “traumática”, ya que hablamos de personas⁷¹³–, se debe a que no precisaban hacerlo, puesto que tenían una “vida pública” más restringida, tanto política como

⁷⁰⁸ GRAIZBORD, David L. (2003), *Souls in Dispute. Converso in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 19-63.

⁷⁰⁹ GREENWOOD, Davydd J. (1986), “Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas”, *Revista internacional de los estudios vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria = Revue internationale des études basques = International journal on Basque studies, RIEV*, 31/2, pp. 235-236.

⁷¹⁰ El prototipo talmúdico de “guer” es la moabita Ruth, la cual deseaba emular a su suegra Noemi, que regresa a Israel. Noemi intenta disuadirle de muchas formas, a lo cual termina por replicar Ruth: “No insistas en que te deje y me vaya lejos de ti; donde vayas tú, iré yo; donde mores tú, moraré yo; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde mueras tú, allí moriré y seré sepultada yo, que Yavé haga esto y aún añadida, si no es la muerte que nos separe a tí y a mí”. Ruth, 1:16-17.

⁷¹¹ CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, *Revista d’Història Medieval, Jueus, Conversos i Cristians: mons en contacte*, 4, p. 193.

⁷¹² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1997), *Ordenamiento Jurídico de las Comunidades judías del Reino de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 2612-2614.

⁷¹³ BLASCO, Asunción (2006), “Judíos y conversos en el reino de Aragón”, en *Chrétien et juifs au Moyen Âge: sources pour la recherche d’une relation permanente*, p. 231.

económicamente, pudiendo salvaguardar los principios básicos del judaísmo, manteniendo las tradiciones y costumbres domésticas de la religión. En suma, para el varón el bautismo representaba una oportunidad de afianzarse en la escala social, horizonte que no se planteaba para la mujer⁷¹⁴.

A comienzos del siglo XV, las conversiones se habían producido en sentido descensional, en ocasiones por emulación de las clases dirigentes, tanto económicas como religiosas, donde parece que se abrazó el cristianismo en ciertos sectores con convicción. A la luz de sus congéneres serían *měšummadim*, apóstatas, que habían abandonado su fe. Sin embargo, muchos de ellos, al igual que sus propios hijos, tras recibir una educación cristiana y haberse esforzado en aprender “oraciones, salmos y latines”, caerán en las redes de la judaización por sus vínculos idiosincráticos, parentales y amicales⁷¹⁵.

Si nos atenemos a los protocolos notariales, las mujeres sobresalen en la tenacidad en sus creencias judaicas respecto a sus congéneres masculinos⁷¹⁶, al punto de que muchas no siguen la senda de sus maridos. En lo que concierne únicamente a de Zaragoza, conviene matizar que en su inmensa mayoría proceden de familias acomodadas, lo que se traduce en una sólida formación, dote considerable y respaldo económico, de modo que su esfera de libertad para rehusar el bautismo es superior al de las personas modestas, cuya firmeza se traduciría en la depauperación de sus medios de vida⁷¹⁷.

⁷¹⁴ En el siglo XV determinados hidalgos de origen judío fueron incorporados a distintos linajes, mediante el matrimonio con una doncella de estirpe, puesto que algunos nobles ya estaban casados con judeoconversas. DIAGO HERNANDO, Máximo (1992), “Estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval: los doce linajes de Soria”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 10, p. 63.

⁷¹⁵ SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972), “Los judaizantes turolenses en el siglo XV”, *Sefarad*, XXXII, pp. 37-39.

⁷¹⁶ Para la capital del Reino algunos autores cifran la conversión femenina documentada en tan solo un 23% frente al 77% restante masculino, es decir, uno de cada cuatro, pues los protocolos proyectan una sombra tupida sobre las clases marginales y porque son los varones los que más recurren ante el fedatario, de modo que habría que matizarlo. BLASCO, Asunción (2001), “La conversión de judíos y su repercusión en la sociedad aragonesa durante los primeros años del reinado de Alfonso el Magnánimo”, en *XVI Congreso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona*, vol. 1, p. 848.

⁷¹⁷ BLASCO, Asunción (2001), “La conversión de judíos y su repercusión en la sociedad aragonesa durante los primeros años del reinado de Alfonso el Magnánimo”, p. 849.

Aunque *a priori* la actitud del marido era comprensiva, o cuando menos discreta, otros, enojados por su incapacidad de persuadirlos, reaccionan de forma drástica al negarse a convivir con ellas y exigirles el abandono del hogar conyugal, lo que les deja en una situación de desamparo y postración. Así sucede con la resolución adoptada en febrero de 1415 por Jaime Coscón respecto a su mujer Astruga, en una comunidad que sentía que sus cimientos emocionales se tambaleaban⁷¹⁸.

Un ejemplo más explícito de fidelidad a sus convicciones lo ilustra Mira Abinisrael, vecina de la aljama de Zaragoza, quien, pese a los insistentes requerimientos de su marido Jacob Abenardut, ahora Antón de Casafranca, a quien le unía una relación sentimental estable, niega toda posibilidad de abrazar el cristianismo porque estaba persuadida de que “la ley musayca que ella bivio era et bastava a salvacion de su anima, et que non havie segunt su opinion otra millor; et que ella no se tornaria christiana ni lo haria a voluntat”⁷¹⁹.

Las fuentes atestiguan sucesivas rupturas matrimoniales por causa de la conversión de uno de los cónyuges. Así uno de ellos, cuyos trámites comienzan en diciembre de 1423, refleja el conflicto surgido entre sastre Açach Sicaburdán y su mujer Oro, hija de Osua Barabón, vecinos de Albarracín, toda vez que el primero contrae bautismo y adopta el nombre de Juan Torrent, mientras que la segunda persiste en su negativa a apostatar⁷²⁰.

Para iniciar los trámites expide en enero del año siguiente un *guet* o carta de repudio –“carta de definimiento, siquiere relexamiento”– testificado ante el *çofer* de la aljama de Zaragoza, don Çaçón de Salinas. Como exige la legislación rabínica, la cédula tenía que presentarse a Oro “muller mia qui solia seyer quando yo era jodio”, para lo cual bastantea procurador al cirujano Abraham Carmida. En virtud

⁷¹⁸ BLASCO, Asunción (2006), “Judíos y conversos en el reino de Aragón”, p. 230.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

⁷²⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, p. 55.

de ese documento su otrora cónnube podrá “daqui avant prender marido e fer a sus propias voluntades”⁷²¹.

Sin embargo, no siempre la conversión del esposo entrañaba una ruptura en la convivencia, como sucede en la biografía de Juan Bach, quien siguió residiendo en la localidad de señorío de Sástago, con la protección de uno de los linajes nobiliarios más importantes de la época⁷²², en compañía de su mujer Regina –que permanece en la ley mosaica hasta su muerte– y de su hija Aldonza, que sí tomó el sacramento. En este contexto, cuando Regina volvía de la sinagoga, impartía la bendición a su hija, depositando sus manos sobre su cabeza, las cuales aquella besaba amorosamente⁷²³.

Además de la conmoción moral y de conciencia que la persona libraba consigo misma, la conversión generaba otros múltiples problemas y dificultades como la custodia y tutela de la prole menor de edad o no emancipada. Las opciones de cada familia no pueden generalizarse pues depende del caudal de afecto, las redes parentales y los medios de fortuna. Si no seguían al marido en su conversión ¿de qué vivirían? ¿cómo se procurarían la manutención? ¿las admitiría sin desdén la familia de origen? Porque no solo perdían su ancla religiosa, sino a su esposo y, presumiblemente, a sus hijos; desembocadura terrible en el “lugar sin lugar” que dispensa la soledad radical.

Si quien recibe el bautismo es la mujer, frente a la postura de su cónyuge, en principio los hijos menores que seguían siendo judíos se quedaban con el marido y sus parientes hasta su independencia. Ilustra esta situación Violante, hija de Sentó Arruet y de Jamila, que había matrimoniado con Sentó Albella, cuyo acuerdo se

⁷²¹ MARÍN PADILLA, Encarnación (2004), *Panorama de la relación judeoconversa aragonesa en el siglo XV con particular examen de Zaragoza*, Madrid, s. e. pp. 75-76.

⁷²² El linaje familiar, en sentido estricto, no tuvo una traducción formal en el terreno de las estructuras políticas, puesto que en las ciudades en las que se recurrió a sistemas de reparto del poder por linajes, tuvieron como mínimo carácter de organización *supra* familiar. MONSALVO ANTÓN, José María (1990), “La sociedad política en los concejos castellanos de la Meseta durante la época del regimiento medieval. La distribución social del poder”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media Hispánica*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, p. 400.

⁷²³ MARÍN PADILLA, Encarnación (2004), *Panorama de la relación judeoconversa aragonesa en el siglo XV con particular examen de Zaragoza*, p. 55 nota 9 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), “Actividad judicial del Santo Oficio en Montalbán (Teruel): ritos de la comunidad conversa a fines de la Edad Media”, *Stvdium. Revista de Humanidades*, 5, pp. 141-188.

tradujo en que Jamila y Jucef, que no habían alcanzado la mayoría de edad, permanecieran al cuidado de sus abuelos materna, Sentó y Jamila.

Sintiéndose enferma, y temiendo por la suerte de su nieta, emitió testamento, estableciendo que se le entregaran trescientos sueldos, siendo sus tutores su hija Orosol y su yerno Cecri Alcarahuey, tíos de la niña, con quienes debería vivir cinco años. Caso de que la madre de la niña, Violante, que había formalizado segundas nupcias con Martín Díaz, la reclamara antes de cumplido ese plazo, le corresponderían únicamente cien sueldos, mientras que si lo hacía su padre Sentó, recibiría íntegros los trescientos sueldos cuando se casara, pues hasta ese momento serían los tíos quienes ejercerían la tutela y curatela⁷²⁴.

Probablemente, la generación de *'anusim* o cristianos forzados, que en su fuero interno seguían siendo judíos, se afianzará después, en que actúan otro tipo de coadyuvantes exógenos, cuando las aljamas son vulnerables y exiguas, o se imponga la pura supervivencia, distante ya y extramuros de la pura persuasión doctrinal o de la convicción, como se deduce de unos textos que denuncian que “los judios temen seyer malament tractados” o, con mayor rotundidad, “los ditos judios son assin destreytos e opprimidos que si no side hi provida brevement se havran a sallir de la dita ciutat”⁷²⁵.

En general, la categoría sociológica de la conversa de segunda generación es predominantemente cultural y no tanto doctrinal⁷²⁶; pues se mueven en los ámbitos de las creencias transmitidas de generación en generación –como sucede con la gastronomía, el descanso sabático o la abstención de trabajar–, a pesar de que los inquisidores hagan converger a su conveniencia ambas categorías. La idiosincrasia de los procesados es, además, en determinadas manifestaciones, como el ayuno del *Quippur*, de puro pragmatismo, cuando no de

⁷²⁴ MARÍN PADILLA, Encarnación (2004), *Panorama de la relación judeoconversa aragonesa en el siglo XV con particular examen de Zaragoza*, pp. 114-115.

⁷²⁵ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), “Disappearance of the jewish community of Daroca at the beginning of the XVth. Century”, pp. 143-150.

⁷²⁶ EGIDO, Teófanés (1990), “Problema histórico de los judeo-conversos españoles”, en *Las Tres Culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Salamanca, p. 165 & ORFALI, Moisés (1994), “El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad”, en *Xudeus e Conversos na Historia, I. Mentalidades e Cultura*, Santiago de Compostela, pp. 117-135.

eclecticismo, superstición incluso, o un modo de socialización⁷²⁷. Paralelamente, en el campo de la literatura, por ejemplo, ante el surgimiento de este fenómeno aparecen manifestaciones, a veces disímiles, como la melancolía, el trauma, la preocupación por la identidad o la visión invertida del otro⁷²⁸.

Conforme transcurre el tiempo y se suceden las generaciones —especialmente las nietas de las personas que se convirtieron a lo largo de su vida—, a causa de asfixia inquisitorial y el desconocimiento de su propia fe, fruto un paulatino desenraizamiento, se observa cierta dilución en la religión “oficial”, subsistiendo acaso rasgos aislados “de los rituales ancestrales”. Es cuando transitamos por escenarios y deslindes del criptojudasmo⁷²⁹.

2.1 LITURGIA BAPTISMAL: “PUERTA DE TODOS LOS SACRAMENTOS”

La imposición —que no asunción— de una religión extraña provoca hondos cuestionamientos personales que ponen en tela de juicio pertenencias e identidades en la que se diluyen las lindes del ser y el deber ser, cuya falta de libertad puede conducir a la clandestinidad⁷³⁰. Un posible modelo de evolución en la conciencia de los protagonistas se modula en tres fases: concienciación, volición y resolución⁷³¹.

El periodo prologar se caracteriza por un clima de conciencia-duda, en cuanto prelude impulsor que crea un estado latente a través de la interpelación a su fuero interno. Si no había desistimiento, la reflexión afecta a su discurso vital,

⁷²⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel *et alii* (1990), “Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón. Ensayo de etnología histórica”, *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 61-62, pp. 89-91.

⁷²⁸ COHEN, Shai (2013), “La literatura conversa, ambigüedades e interpretación”, *Estudios Filológicos*, 52, p. 43.

⁷²⁹ Este proceso lo viven tempranamente las conversas novohispanas, por su sentimiento de trasterradas, cuya identidad se transfigura y su trayectoria cultural se desmembra. HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 83-84.

⁷³⁰ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, p. 84.

⁷³¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2000), “La encrucijada del bautismo: el libre albedrío y los judeoconversos del aljama de Zaragoza (1412-18)”, pp. 203-206.

donde es imperativo adoptar resoluciones intermedias: instrucción (catequesis), patrocinio espiritual (padrinazgo) y material (selección de la iglesia, determinación de la fecha y preparación de la indumentaria catecumenal). La fase perfecta es capital, ya que integra el momento decisivo donde no cabe dilación, condicionada por su contexto sociológico y cultural.

Existe una prevención generalizada, que se traduce en un especial sigilo y discreción, porque cualquier atisbo de publicidad puede desactivar la decisión, ya que la determinación no se adopta en el estricto ámbito de la intimidad sino dentro de una familia –la actitud del cónyuge desempeña un papel decisivo, así como el cariño que se profesen, porque aquí ya hablamos de afectividad, no de creencias– o un linaje. Es por ello que los rasgos psicológicos del individuo son determinantes, de ahí el secreto con el que se conduce; el deseo exacerbado de convencer a las personas de su entorno y evitar esa suerte de *horror vacui*; el miedo a perder asideros de la afectividad, la ruptura matrimonial, el vacío social, etc., que ponen a prueba su integridad y solidez personal.

Se debate entre la pérdida de identidad y la alteridad; entre el rechazo de sus antiguos correligionarios y su asimilación problemática con la comunidad de acogida, desconocida y recelosa. Constituye, desde una perspectiva antropológica y cultural una categoría-encrucijada⁷³², que puede traducirse en una caída en el vacío si no es capaz de integrarse en una red relacional⁷³³. La soledad, al cabo, es el pago de habitar el *limen*.

Amén de estos condicionantes –la realidad personal siempre está circunstanciada–, existe un contexto socio-político definido. Si hasta el año 1415

⁷³² FAUR, José (1990), "Four classes of conversos", *Revue des Études Juives*, 149, pp. 113-124; BEN-SHALOM, Ram (1999), "The converso as subversive, jewish traditions or Christian libel?", *Journal of Jewish Studies*, 50, pp. 259-283; BODIAN, Miriam (1994), "'Men of the nation'. The shaping of 'converso' identity in Early Modern Europe", *Past and Present*, 143, pp. 48-76; ORFALI, Moisés (1994), "El judeoconvverso. Historia de una mentalidad", en *Congreso Internacional Judíos y Conversos en la Historia*, Ribadavia, pp. 117-134; GLICK, Thomas E. (1997), "On Converso and Marrano ethnicity", en *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, New York, pp. 59-76 & MICHEL, Jonin (1997), "Le converso ou 'l'effacement de l'alterité". Sur une représentation littéraire du judeo-converso", en *Qu'un sang impur": les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Age*, Aix-en-Provence, pp. 123-137.

⁷³³ MARTZ, Linda (1988), "Converso families in fifteenth and sixteenth century Toledo", *Sefarad*, 48, pp. 117-196.

las conversiones son multitudinarias, tras la entronización de Alfonso V y la deposición del papa Luna⁷³⁴, la política hacia los judíos se lenifica, sin mostrar un claro favoritismo hacia los conversos como su progenitor. Como reacción surge en la comunidad un sentimiento de solidaridad interna, parejo al rechazo hacia las nuevas conversiones que, sin la tutela directa de los poderes cristianos, encuentran mayores obstáculos y exige una entereza acrecentada. Solo en circunstancias extremas, los rabinos invocan la conversión ficticia como medio de supervivencia⁷³⁵.

En sucesivos concilios, como el celebrado en Zaragoza durante los años 1318-1319, se adoptan medidas tendentes a atajar los bautismos fictos e inmotivados, cuyo incumplimiento acarreaba la denegación del sacramento⁷³⁶. Entre ellas la permanencia durante tres días junto al rector o vicario de la iglesia donde se iba a impartir el bautismo y un grado mínimo de instrucción; tan solo un peligro inminente o causas de fuerza mayor podía exonerarles⁷³⁷. La línea doctrinal no sufrirá modificación alguna, como lo demuestran las *Constitutiones Synodales*⁷³⁸, que garantizan –o lo pretenden– el libre albedrío⁷³⁹. Téngase en cuenta, como figura en un texto romance inédito de 1420, que “el primer sacrament es babtismo, el qual es dito puerta de todos los sacramentos”⁷⁴⁰.

⁷³⁴ MOTIS DOLADER Miguel Ángel & SÁNCHEZ ARAGONÉS, María Luisa (2000), “Legislación sobre judíos promulgada por las Cortes de Aragón durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)”, pp. 933-949.

⁷³⁵ DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1996), “La expulsión y la justificación de la conversión simulada”, *Sefarad*, 56, pp. 251-263.

⁷³⁶ B.U.Z., *Incipiunt Constitutiones Synodales reverendissimi in Christo patris et domini Petri, primi archiepiscopi Cesarauguste*, ms. 12, Concilio de Zaragoza, 1318-1319, c. 16.

⁷³⁷ *Ibidem*, fols. LXVII-LXVIIv.

⁷³⁸ *Ibidem*, fols. LII-LIIv.

⁷³⁹ La dialéctica “libre albedrío” vs. “determinismo”, está presente en los púlpitos y en los círculos conversos ilustrados. BALOUP, Daniel (1996), “Le thème du libre arbitre dans la prédication castillane de Vincent Ferrer”, en *La ciudad medieval: aspectos de la vida urbana en la Castilla Bajo-Medieval*, Valladolid, Junta de Castilla-León, pp. 107-129 & HARVEY, Warren Zev (1996), “Determinism and choice in Rabbi Hasdai Crescas”, en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic, pp. 21-27.

⁷⁴⁰ “El primer sacrament es babtismo, el qual es dito puerta de todos los sacramentos porque ante que todos los otros lo[...]be omen et si ante recibia otro sins dubdo devese tornar del ministerio de la opeition daquest sacrament basta lo que es dezidero en la rubrica es a saber que nunca babtismo puede seyer feyto si no es en agua segunt trovamos que a Dios fue dada et assi por defallimiento de agua ni en vino ni en olio ni en leyt ni en liquor otro non puede seyer feyto. Et deves saber que pides babtizar la cabeça de la ciratura si manifestament conoxieres, que non podra salir viva en ninguna manera. Et segunt que los doctores de la

Tras la radicación del Santo Oficio la Iglesia afronta el problema de la conversión de judíos y, subsidiariamente, tras la conquista del reino nazarí de Granada, de los moriscos, trazándose dos posturas: los que defienden la administración del bautismo tras un determinado período de preparación y los partidarios de la impartición inmediata⁷⁴¹.

Entre los primeros, el arzobispo de Toledo, don Alfonso Carrillo, que en el sínodo de Alcalá de 1481, para remediar la difícil situación de los nuevos cristianos, bautizados repentinamente y carentes de cualquier preparación, recomienda la reimplantación de un catecumenado de entre cuarenta días y ocho meses, dependiendo de los casos, tras los cuales, una vez averiguado si el aspirante obraba con buena fe y libre voluntad, se le administraría el sacramento. A tal fin deberían ser reclusos en un monasterio o la casa parroquial o arciprestal donde debían ser examinados por vicarios, arciprestes o curas⁷⁴².

El parentesco se entiende como un "estructurante social" que no se limita a una pura acepción de consanguinidad o filiación, ya que es también un fenómeno cultural. Es decir, actúan dos planos complementarios: el biológico y el artificial, articulándose estrechamente el parentesco ritual o espiritual con el concepto de consanguinidad y alianza.

En este sentido el padrinazgo, instituido hacia el siglo VI, representa la forma de parentesco ritual más ampliamente extendida: el bautismo, rito de agregación del niño al cuerpo social, controlado por la Iglesia, no tiene lugar sin que se elija un padrino y una madrina, trazándose un vínculo paralelo al de consanguinidad. Se tiende una nueva significación dentro de la disposición real y la representación simbólica de las estructuras de parentesco, donde los cristianos mantienen entre sí

Sancta Scriptura dizen tal criatura es dita babtçada por razon del complimiento de los Vº sesos que en la cabeza son assentados". A.Dioc.Z., *Procesos civiles*, caja 408, lig. J/14, año 1420.

⁷⁴¹ SÁNCHEZ HERRERO, José (1990), "Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI", en *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, vol. 1, p. 247

⁷⁴² SÁNCHEZ HERRERO, José (1990), "Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI", pp. 247-248.

relaciones de "consanguinidad artificial", fraternidad espiritual o pseudoparentesco bajo el firmamento de la *Mater Ecclesia*⁷⁴³.

En suma, permite actualizar la relación de consanguinidad, ya que el bautismo integra al converso en la Iglesia, le dota de existencia sociorreligiosa y controla el concreto reconocimiento de la filiación, acentuado por la atribución de un nuevo nombre, cuyo donante es el padrino que manifiesta simbólicamente la constitución de una línea espiritual⁷⁴⁴.

A pesar de que los sagrados cánones restringen su número a un padrino y una madrina por bautizando⁷⁴⁵, no siempre es así en ciertas parroquias de Zaragoza, tal y como sucede en otras diócesis. En sentido estricto, el término comadre –o su equivalente compadre– se aplica a aquellas personas que contraen parentesco espiritual por vía sacramental –“afillada por via de confirmación o de baptio”–, tal y como se expresa en un proceso civil ante el arzobispado de Zaragoza, en que “interrogatus quantus compadres fueron al babtizar de la dita Johana, respuso e dixo que tres compadres e tres comadres”⁷⁴⁶. Por lo general es *rogado*, en aras de su cualidad e integridad personal, pues sobre él recae no solo la condición de *guiador e maestro en aqueste acto*, sino que entraña un triple compromiso moral, espiritual y material en su futuro marco de sociabilidad.

No pueden ejercer de padrinos los progenitores, porque el sacramento crea parentesco espiritual entre dichos padrinos, entre estos y el bautizado, entre los padres y los padrinos y entre quien administra el bautismo y los recibe, de forma que no podrían contraer matrimonio entre sí⁷⁴⁷. La Antropología del parentesco ha demostrado que el compadrazgo crea unos lazos de cooperación y solidaridad muy intensos, legitimados socialmente. En este caso, con mucha más razón, la elección

⁷⁴³ GUERREAU-JALABER, Anita (1984), “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval”, en *Amor, Familia y Sexualidad*, Barcelona, Argot, p. 71.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁷⁴⁵ D. IV, c. 100-101 y 103-104 & X 4.11.1-8.

⁷⁴⁶ A.Dioc.Z., *Procesos civiles*, caja 248, J-24.

⁷⁴⁷ MARTÍN MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, Junta de Castilla-León, p. 124.

de padrinos era clave para abrir nuevas perspectivas al bautizado hacia otros grupos y alianzas.

El bautismo debe llevarse a cabo en un recinto consagrado, siendo celebrado por el ordinario en una iglesia, por lo común entre las más apartadas del barrio judío⁷⁴⁸, con decencia pero sin grandes solemnidades, para no levantar recelos. Ignoro si se encontraba reglada la indumentaria que debía portar, pero sí existe constancia de que se confeccionaba el hábito que portarían en el acto litúrgico – “tallarse vestiduras de christiano”–, para el que bastaba con siete o diez codos de paño de lana.

Es más, el monarca costeará las prendas de los nuevos conversos con recursos limitados, como sucede con seis judíos y judías de Daroca que habían expresado su decisión de abrazar el cristianismo, entregando 90 florines en 1414 a Gilabert de Esplugas (Jucé Abolafia) y Luis de Esplugas (Jahudá Abolafia), para que adquieran sesenta codos de *verbín*⁷⁴⁹.

La percepción del sacramento es radicalmente distinta dependiendo de sus protagonistas. Es probable que la experiencia que contribuyó a forjar la identidad de algunas judeoconversas nazca en la ceremonia misma del bautismo. Los documentos no son descriptivos⁷⁵⁰, pues las procesadas rechazan evocarlo si recibieron humillación pública.

Aunque se trata de un supuesto castellano, que se produjo poco antes de que expirara el plazo fijado para el destierro de 1492, es valioso porque muestra la lacerante ignominia que padecieron muchas mujeres, ejemplificadas ahora por María, viuda de Alfaradí. Viéndose en una disyuntiva dolorosa, y habiendo muerto su marido, rogó al beneficiado de la iglesia de San Andrés de Almazán, a solo doce días de su partida, que le bautizase en la iglesia de Nuestra Señora de Calatañazor.

⁷⁴⁸ AZNAR GIL, Federico Rafael (1982), *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, pp. 122-123.

⁷⁴⁹ SARASA SÁNCHEZ, Esteban (1986), *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416). Gobierno y administración. Constitución Política. Hacienda Real*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, p. 206.

⁷⁵⁰ Existen referencias a certificados de bautismo al retornar procedentes de Navarra, utilizados como salvoconductos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, vol. 2, p. 413.

El oficiante, cuando estaba ante la pila, le instó a que “desnudase el brazo derecho para descubrir las espaldas y los pechos para bautizar y poner olio e crisma”, a lo que ella se opuso en defensa de su pudor. Ante su oposición, “y por ynportunidad”, la despojaron de todas sus vestiduras sin respetar que se trataba de una mujer anciana; “despues de desnuda e rescibido el bautismo”, por lo que no dudó en exclamar mancillada “!Sy supiera que me avia de desnudar, no me tornaria christiana!”⁷⁵¹.

El bautismo, que tiene una dimensión de conversión social –no siempre en sintonía con la espiritual–, fue interpretada por nuestra protagonista como una agresión hacia su cuerpo y su intimidad, al tener que exhibirlo forzada, ante la mirada expectante –cuando no morbosa– de sus vecinos, por lo que no se trataba de un acto memorable ni jubiloso, sino una mácula original y un tristísimo prólogo⁷⁵².

2.2 MOTIVACIONES, ARREPENTIMIENTOS Y NOSTALGIAS

Las conversas tuvieron que afrontar una realidad sociorreligiosa dual que les venía impuesta y que no habían elegido, pues pocas veces la decisión nació del libre albedrío, contribuyendo a crear su particular idiosincrasia. Son muy frecuentes declaraciones del tenor de Clara Díaz, vecina de Ricla, quien “ahunque me hize christiana en mi corazon y voluntat, haun era pura judia”⁷⁵³.

Estas mujeres miraban con cierta envidia a las correligionarias que habían decidido, aun a fuer de los infortunios y los numerosos obstáculos, seguir viviendo fieles a su propia historia personal, pues pronto –demasiado pronto acaso– se percataron de que la recién estrenada religión había supuesto un paso errado y

⁷⁵¹ MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2010), “Percepciones femeninas en el mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, en *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 62-63.

⁷⁵² RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), “El cuerpo de mujer como barrera cultural, la construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (siglos X-XIII)”, en *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, Madrid, horas y HORAS, pp. 17-33.

⁷⁵³ A.H.Prov.Z., Secc. Inquisición, 13, n. 9, fol. 2v.

precipitado, un retroceso, ya que la espiritualidad cristiana no se correspondía con su fe multisecular, que sentía de un modo diferente los problemas existenciales y su proyección en la trascendencia, afectando radicalmente la conciencia de sí mismas. Probablemente nadie como CERVANTES pudo expresarlo con mayor clarividencia, cuando escuchamos la voz amarga de un exiliado, en este caso de Ricote, un musulmán convertido, cuyas reflexiones podía ser copartícipes del sentir de muchas mujeres: “en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea”⁷⁵⁴.

Apenas había en ellas cosa que no fuera equívoco, de ahí que su particular *tragoidia* sea parte constitutiva de su vida, y que destile un peculiar tipo de humor agridulce⁷⁵⁵. Hasta que la conversa común no se hizo sociológicamente perceptible frente al judío, que había sabido, mal que bien, vivir por sí y para sí, las judaizantes sentían su individualidad, en ocasiones, como una soledad trágica, siempre silenciosa, alimentando una nueva cultura en simbiosis con la hispanojudía. Ninguna de las dos se tuvo por ideal de la otra, pues “sus ideales respectivos eran intransferibles e innegociables”. El resultado fue una cultura anómala dual, de doble y antagónica raíz⁷⁵⁶.

En la primera generación aparece el término “conversa”, “neófita” o “christiana nueva” cuando es relevante a efectos jurídicos, especialmente si se trata de invocar la vigencia de un contrato o de unos derechos adquiridos con anterioridad al bautismo. Sin embargo, las personas analizadas, o bien se han convertido en edad adulta o son hijas o, a lo sumo, nietas de los que abjuraron de su religión, de modo que conocen el judaísmo por las referencias de su juventud o consideran la conversión de sus progenitores como algo lejano o ajeno.

Los motivos de la conversión son personales y heterogéneos, ya que implica una transformación de creencias incluso de hábitos cotidianos, de modo que es

⁷⁵⁴ CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, 2ª parte, capítulo LIII.

⁷⁵⁵ KAPLAN, Gregory B. (2008), “Jewish Tendencies in Converso Humor: a Psychoanalytical Approach”, *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos*, 10, pp. 33-45.

⁷⁵⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2007), “Ámbitos ocultos: criptojudías y creencias soterradas”, en *La femme dans la culture juive médiévale*, pp. 162-180.

muy difícil sistematizarlos, por ello su geografía es tan compleja como la propia orografía emocional del ser humano. Inhesitablemente hubo conversos convencidos o *mesummadim* –que no trascenden a la documentación– y todos los *anusim* no judaizaban con la misma intensidad; otros presentan una caótica mezcolanza de actitudes religiosas y vitales. La Inquisición no operó sobre una ficción, porque la herejía existió mucho antes de que se iniciaran sus pesquisas; existía un clima moral⁷⁵⁷.

La conversión no obedece solo a factores extrínsecos, sino que actúa sobre el fermento del eclecticismo religioso que impregnaba amplios sectores de las clases dirigentes. Resulta palmario que un judío de tibias convicciones religiosas engendrará un converso aséptico; pese a que en sus creencias ancestrales sigue enraizando su identidad cultural, en la nueva religión –cuyos dogmas desconoce o le producen a lo sumo tibieza emocional– no busca sino un medio de pura supervivencia, sin que ello obste para que existieran, insisto, adhesiones sinceras en todos los estratos de la sociedad⁷⁵⁸.

En este punto, los tres motivos aducidos en la colección homilética de rabí Joshua ibn SHU'EIB –placer, conveniencia o poder– son simplistas y, en el caso del tercero, es atribuible solo a los varones, probablemente porque se refiere a una centuria anterior cuyo contexto es diferente⁷⁵⁹.

Hubo personas que lo hicieron “por salvar su anima”, como Antón de Casafranca, otrora Jacob Abenardut, que intentaba persuadir a su esposa Mira Abenizrael para que siguiera su misma senda; de donde cabe inferir que dio el paso voluntariamente y con convicción, aunque no parece la pauta común. Asimismo, se advierte en el linaje de los Cavallería una corriente de profundo

⁷⁵⁷ MELAMMED, R. Levine (2010), “Identities in Flux: Iberian Conversos at Home and Abroad”, en *Late Medieval Jewish Identities Iberia and Beyond*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 43-54.

⁷⁵⁸ EDWARDS, Johan (1985), “The conversos; a theological approach”, *Bulletin of Spanish Studies*, 62, pp. 39-49.

⁷⁵⁹ HOROWITZ, Carmi (1989), *The Jewish Sermon in 14th Century Spain. The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Cambridge, Harvard University Press, p. 47.

misticismo, que habían recibido una sólida formación talmúdica, y en algunos círculos intelectuales⁷⁶⁰.

A veces se mezcla conveniencia y oportunidad; afán por mantener o mejorar el *status* que se devaluaba con las medidas restrictivas de la Corona y la Iglesia, y que les impedían el desempeño de determinados cargos. Los judeoconvertos estaban facultados para heredar a sus parientes judíos, lo que estimulaba el tránsito a otra religión.

Otro de estos motivos se basa en favorecer la vida de los hijos, lo que era comprensible y encomiable, pues supone el triunfo del amor materno. Sirva de ejemplo el caso narrado en un proceso de Soria –parte de cuyo territorio depende eclesiásticamente del obispado de Tarazona–, en la que Elvira García, en un episodio de sinceramiento, había confiado a su hija que “en la ley que nasci quisiera morir”, porque “avia seydo judia e se avia tornado christiana”. Ante su sorpresa, y preguntada por la causa de su conversión –“pues madre, ¿para que os tornasteis christiana?–, le replica con dolor y melancolía: “!fija, por los hijos!”⁷⁶¹.

Ante la adversidad, algunas llegaban al *climax*, nacido de indefensión, como la afrontada por Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruillas, en que el magistrado, después de tres duras conminatorias, le advierte de que si colaboraba y confesaba de plano, “la recibiria con mucha piedat y clemencia, y, si no, que la havria de judgar segunt rigor de justicia y entregar al braço secular”. Ella, no enmendando un ápice sus declaraciones, responderá con entereza: “que quiere seyer martir”⁷⁶².

Ciertas mujeres estaban persuadidas de que su conversión había incrementado su infortunio, al modo en que le sucedió a Esperanza, mujer de Manuel Vilacamp, vecina de Lérida, que perdió a su hija en un accidente, cuando se precipitó por las escaleras abajo. En el velatorio fue reconvenida por uno de sus conocidos que

⁷⁶⁰ BLASCO, Asunción (2006), “Judíos y conversos en el reino de Aragón”, en *Chrétien et juifs au Moyen Âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*, pp. 218-219.

⁷⁶¹ CARRETE PARRONDO, Carlos (1985), *El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, doc. 34 & GRANDE, Teresa (2006-2008), “Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412 desgarró emocional”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 15, p. 182.

⁷⁶² Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugas, viuda de Rafael Cruillas, vecina de Zaragoza, fol. 43.

acudió a “reconfortarla” —o recriminarla—, el comerciante Gabriel de Tárrega, previniéndole de futuras adversidades por adherirse a la ley de los gentiles⁷⁶³.

Pues, en efecto, un sector indeterminado de mujeres retornan despreocupadas, pero no de modo inmotivado, a sus creencias, ignorando que en el futuro afrontarían responsabilidades penales por sus actos, incluso observando un eclecticismo de amalgama donde emulsionaban ambas creencias, con un cierto influjo del averroísmo imperante o de la tibieza agnóstica eclosionada del desconcierto y el relativismo, “que no tenia una ley ni otra”⁷⁶⁴. María Montañés, vecina de Belchite, ante la extrañeza de sus vecinos sobre su súbito enriquecimiento, adujo con cierta displicencia: “mirat que ninguno que crehe en la Ley de Moyses pude vivir pobre”; expresión que sus interlocutores juzgaron herética. Sin embargo, ante su incompreensión “ella callo y no les respondio mas cosa ninguna”⁷⁶⁵.

En suma, la añoranza es un *leiv motiv* constante en muchas de ellas, prefiriendo frecuentar a sus viejos conocidos judíos⁷⁶⁶. Como Esperanza, mujer de un sastre judeoconverso de Tamarite de Litera, que se arrepentía de su decisión, porque desde entonces se había cernido sobre ella una especie de maldición: no solo tenía una salud quebrada, pues “no havia estado un dia sana”⁷⁶⁷, sino que “quando era judía paria cada anyo, y despues que soy cristiana no puedo parir una criatura, aunque se me morisse, para ayudarme a salvar el alma”⁷⁶⁸. Por su parte, Angelina Oluga, conversa de Lérida, procesada por el tribunal de Zaragoza, siempre

⁷⁶³ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 38-38v. & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Claves e identidades de los judeoconversos de Lleida según los procesos inquisitoriales a finales del siglo XV”, *Tamid, Revista Catalana Anual d’Estudis Hebraics*, 10, pp. 117-118.

⁷⁶⁴ MARÍN PADILLA, Encarnación (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón; la Ley*, Madrid, s. e., p. 12.

⁷⁶⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 21, n. 4, fol. 26.

⁷⁶⁶ MARÍN PADILLA, Encarnación (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón; la Ley*, p. 19.

⁷⁶⁷ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, 19, n. 11, fols. 2v. y 3v.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, fol. 3v.

reprochó a sus padres su decisión, pues repetía cocontinuamente “que maldecido fuese quien la porta a la fons” y “mal posso huviessse quien la porta a la fons”⁷⁶⁹.

Este tránsito era tanto más difícil cuanto más tardía era la edad en que se realizaba, ya que en la infancia y hasta la adolescencia el individuo es más permeable. Suponía un cambio drástico en muchos hábitos incluidos los culinarios, los descansos, la higiene corporal y la limpieza doméstica, hecho para el que no todas las mujeres estaban preparadas o, quizás más exactamente, dispuestas.

Esta sensación de nostalgia y añoranza, trufada de infinita tristeza, es descrita magistralmente por una anciana de Almazán, Juana Sánchez de Morón, que quería ser sepelida “como murio su padre e sus abuelos”. Al escuchar estas palabras, un hombre que estaba a los pies del lecho exclama “¡Juana Sánchez, no es tiempo agora que os murays en la ley de vuestros agüelos, que otra ley teneys ya mejor!”. Sin embargo, la vieja estalla, y con plena lucidez le dirige un reproche que sintetiza a la perfección el sentir de tantas otras mujeres: “¡Andad, buen ombre!, quien vos sacare agora de vuestras costumbres, ¿que fariades?”⁷⁷⁰.

Si para muchas conversas, que habían sido judías, no fue fácil aceptar ni practicar la nueva religión, por la que sentían aversión, tampoco lo sería para sus vástagos, criados en una atmósfera que emanaba judaísmo en cada concavidad de los pliegues cotidianos. Pero tan siquiera lo fue para las que persistieron en su fe y no naufragaron en un piélago de presiones. ¿Acaso como postula H. ARENDT “toda persona necesita reconciliarse con el mundo al que nació como un extraño?”⁷⁷¹.

Con motivo del bautismo de su marido e hijos en la ciudad Calatayud, en torno a 1484, María de Lanuza, vecina de Zaragoza, al caer en una efusión de llanto, es interpelada por un vecino converso sobre el motivo de su dolor, a lo que replica con amargura: “¿No tengo de llorar, que soy viuda en vida; no veys que bautizan a

⁷⁶⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Claves e identidades de los judeoconversos de Lleida según los procesos inquisitoriales a finales del siglo XV”, pp. 91-93.

⁷⁷⁰ CARRETE PARRONDO, Carlos (1991), “Nostalgia for the past (and for the future?) among Castilian ‘Judeoconversos’”, *Mediterranean Historical Review*, 6/2, p. 29.

⁷⁷¹ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, p. 307.

mi marido y mis hijos?”⁷⁷². Su interlocutor intenta consolarla, confesando su propio desarraigo y desasosiego: “¿no entendeys que quedays bien riqua, que quedays en vuestra Ley y en vuestra juderia?”⁷⁷³. No era la única, pues a su coterránea doña Blanca, tras la conversión de su vástago, se le habían secado las lagrimas de tanto llorar y sentía su alma desgarrada, pues se “havia fartado de plorar”⁷⁷⁴. En ambos casos hubieron de sobreponerse al dolor de madre y esposa.

⁷⁷² A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 15, n. 6, fols. 5-5v.

⁷⁷³ *Ibidem*, fol. 11.

⁷⁷⁴ MARÍN PADILLA, Encarnación (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: la Ley*, p. 53.

III.

CÓDIGOS PROXÉMICOS.

MIRADAS Y PERSPECTIVAS POLIÉDRICAS DE LA OTREDAD-MISMIDAD FEMENINA

1. GÉNERO: SILENCIOS, INVISIBILIDAD Y MARGINALIDAD DE LA MUJER

La Historia Social de las Mujeres no equivale a una Historia del Género⁷⁷⁵. Aquella pone énfasis en recuperar las experiencias históricas de un sujeto tradicionalmente olvidado e invisibilizado –anonimato no es parónimo de pasividad⁷⁷⁶–, frente a esta última, que pone la tilde en la deconstrucción de los discursos patriarcales, proponiendo el estudio de la arquitectura social de los diferentes géneros a partir de las diferencias biológicas⁷⁷⁷. No en vano, el *género* es un elemento presente en todos los aspectos de la experiencia humana, siendo

⁷⁷⁵ TUDELA SANCHO, Antonio (2013), “Historia de las mujeres, género y crítica. Algunas notas marginales a (partir de) Joan W. Scott”, en *V Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, Jaén, Archivo Histórico Diocesano, pp. 1-15.

⁷⁷⁶ LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, en *Historia de la Mujer e Historia del Matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea, Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, p. 18.

⁷⁷⁷ SCOTT, Joan Wallach (1986), “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075.

clave en las relaciones de poder⁷⁷⁸. Por ello es necesario no obviar esa división y el rol que la sociedad adjudica a unos y otras, introduciendo el concepto de género en la categoría de clase⁷⁷⁹ y en su análisis histórico⁷⁸⁰.

Difícilmente se puede estudiar a las mujeres si no es en el entorno del que forman parte los hombres, y las relaciones que entre unos y otras establecen entre sí⁷⁸¹. No se trata de hacer una historia parcial, ni de estudiar a las mujeres descontextualizadas; sería un grave error, prisionero de una clara subjetividad y falta de rigor. Se trata de estudios de mujeres que analizan su situación, roles y actitudes para con los hombres⁷⁸².

La sociedad patriarcal del Occidente Medieval se sustenta ideológicamente en discursos hegemónicos y metanarrativas, construyendo identidades de género sesgadas por medio de oposiciones binarias, en expresión de J. DERRIDA, que propician el establecimiento de relaciones asimétricas, ya que al polarizarlas se privilegia un término frente a otro, adscribiendo el polo negativo a la mujer y atribuyendo el positivo a la representación del hombre y la masculinidad⁷⁸³. De hecho, la deconstrucción del “yo” –la primera persona del pronombre personal y, por tanto, del sujeto– que realiza el poeta francés A. RIMBAUD, en su aseveración

⁷⁷⁸ LOPES FRAZAO DA SILVA, Andréia Cristina & PEREIRA LIMA Marcelo (2008), “Gênero e vida religiosa feminina nas Siete Partida”, *Territórios e Fronteiras*, 1/2, pp. 47-68.

⁷⁷⁹ SCOTT, Joan Wallach (1990), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 23-58.

⁷⁸⁰ El lenguaje de género en el discurso feminista estadounidense es el de la posición del sujeto sexuado, mientras que en la escritura europea es el de la diferencia sexual. AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2006), *El status del cuerpo en Occidente*. Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda Crespo. Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 185-186.

⁷⁸¹ ARESTI ESTEBAN, Nerea (2006), “La categoría de género en la obra de Joan Scott”, en *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 223-232; SCOTT, Joan Wallach (1986), “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, en *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075 & “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 23-58.

⁷⁸² CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel (2006), “Lenguaje, experiencia e identidad: la contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos”, en *Joan Scott y las políticas de la Historia*, pp. 233-257.

⁷⁸³ MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, *Feminismo/s*, 20, p. 97.

“Je suis un autre” (“Yo es otro”), fractura la correspondencia entre logos verbal y realidad física⁷⁸⁴.

El origen del patriarcado en una construcción social, no un condicionamiento natural, se trata de algo creado⁷⁸⁵, labrando una realidad social desigual e injusta, que divide a las personas atendiendo al sexo, hombres y mujeres, estableciendo por ende una jerarquía entre ambos, legitimado por la religión, lo que genera una violencia disfuncional, pues las mujeres no pueden decidir sobre sus propias vidas⁷⁸⁶.

La crítica literaria y filósofa H. Cixous propone el concepto de “blending” o “coalescencia”, donde los términos opuestos mantienen una cercanía mutua, pero manteniendo una línea demarcativa para preservar su identidad, que no es sino la aplicación del constructivismo derridiano a la categoría de la “diferencia sexual”, cuyo sistema debe ser sometido a una inversión jerárquica para superarla mediante una “subversión” que conduzca a un modelo radicalmente distinto⁷⁸⁷. En alguna de sus obras aborda las oposiciones binarias universales que trasciendan la propia literatura: dentro/fuera; consciente/subconsciente; tiempo real/tiempo subjetivo; exilio/paraíso-hogar; cuerpo/alma; masculinidad/feminidad, etc.⁷⁸⁸.

En la introducción al manual *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*, sus autoras vierten una declaración de principios sobre el nuevo paradigma, donde “el *neutro* no existe en la historia humana”. La escritura de la historia toma como punto de partida la ausencia femenina en las *metanarrativas*, a pesar de la amplitud de la experiencia humana femenina libre, de la diferencia de ser mujer. No se trata de contribuir a la reflexión sobre la historia de las mujeres, sino de

⁷⁸⁴ SÁNCHEZ COSTA, Enrique (2016), “Las creaciones textuales y la presencia de Dios en George Steiner”, *Comunicación y Hombre*, 12, p. 265.

⁷⁸⁵ MEDINA QUINTANA, Silvia (2014), “Gerda Lerner: la Historia como compromiso”, *Asparkia: Investigación feminista*, 25 (Mujeres en la sociedad greco-romana. Discursos e imágenes), p. 225.

⁷⁸⁶ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2008), “La violencia sobre las mujeres en la Edad Media: estado de la cuestión”, *Clío & Crimen*, 5, pp. 27-28.

⁷⁸⁷ RODRÍGUEZ SALAS, Gerardo (2006), “Coalescencia: una aproximación a la escritura de Hélène Cixous”, *Feminismo/s: revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7 (Hélène Cixous, huellas de intertextos), pp. 147-148.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, pp. 151-152.

considerar su interrelación con otras mujeres y hombres contextualizados en las directrices y variables políticas, sociales, culturales, religiosas, educativas, antropológicas, etc.⁷⁸⁹ El verdadero poder –no me refiero al sentido político en cuanto posesión de los medios de violencia para la ejecución de las leyes– reside en las relaciones entre personas⁷⁹⁰.

La persistente ausencia de las mujeres de los discursos hegemónicos en el Occidente Medieval ha conducido a su repetido silenciamiento y exclusión de su escena pública. A través de las historias se crean identidades que permiten el afianzamiento de las grandes narrativas en la conciencia social compartida⁷⁹¹.

Visualizar a las mujeres en la investigación histórica permite reconstruir su propio pasado y comprender en su verdadera complejidad un proceso social labrado colectivamente, a la par que concede prioridad a la significación femenina en la heterorrealidad⁷⁹². La diferencia sexual no es una diferencia específica, una contradicción o una fusión en un todo, sino “una dualidad insuperable de los seres”⁷⁹³.

Desde el desafío lanzado por S. de BEAUVOIR frente al determinismo biológico, que se hospeda tras la aserción “no se nace mujer: llega una a serlo”, la distinción sexo/género se evidenció nítidamente, donde aquel expresaría las diferencias biológicas, mientras que este incluiría categorías social y culturalmente construidas⁷⁹⁴. Esta idea de feminidad como parámetro de identidad, en cuanto constructo, ha tenido una gran vigencia en la historiografía feminista contemporánea, adoptando el término “género” para diferenciar la construcción

⁷⁸⁹ RIVERA GARRETAS, María Milagros (coord.) (2006), *Las relaciones en la Historia de la Europa medieval*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanc, Colección Crónica, cap. introductorio.

⁷⁹⁰ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, p. 103.

⁷⁹¹ MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, *Feminismo/s*, 20, p. 84.

⁷⁹² LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, pp. 16-18.

⁷⁹³ PALACIO, Marta (2011), “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, p. 675.

⁷⁹⁴ BEAUVOIR, Simone de (1981), *El segundo sexo*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, p. 13.

social de la identidad de las mujeres de su constitución biológica⁷⁹⁵. Así, a través de una determinada reflexión y de una regulación social, el sexo se convierte en género.

Sexo y género no tienen contenidos hermenéuticos autónomos por sí solos, ni pueden ser desvinculados de otros aspectos como el marco generacional, el nivel socioeconómico y el ámbito cultural ni de la etnia, ya que todos ellos muestran una estrecha relación en el proceso de afirmación identitaria⁷⁹⁶. La repercusión de pertenecer a uno u otro sexo no tiene que ver solo con el aspecto biológico, sino también con el psicológico y sociológico⁷⁹⁷. En suma, la construcción del género es subjetiva, y responde a esquemas interpretativos en el que confluyen los procesos psicosociales⁷⁹⁸.

El reconocimiento de la dicotomía sexo biológico (*sex*)⁷⁹⁹ versus sexo social (*gender*)⁸⁰⁰, comporta la [re]construcción de una identidad social⁸⁰¹, donde se distingue el *ser mujer* en cuanto persona de sexo femenino y en cuanto persona que, en virtud de su sexo biológico, adopta un determinado papel y funcionalidad en el marco cultural en el que vive⁸⁰². En otras palabras, “género designa un conjunto de categorías que podemos etiquetar con el mismo membrete interlingüística o interculturalmente, porque tienen alguna conexión con diferencias sexuales. Estas

⁷⁹⁵ McDOWELL, Linda (1999), *Gender, Identity and Place, Understanding feminist geographies*, Minnesota, University of Minnesota Press, p. 29.

⁷⁹⁶ En otras palabras, existen diversas formas de feminidad: la involuntaria, derivada de la biología (sexo), la procedente de la educación (género) adquirida socialmente, y la voluntaria, obtenida tras un proceso de reflexión y empatía que lleva a la conversión a lo femenino y a sus valores. REDONDO GOICOECHEA, Alicia, “Introducción literaria. Teoría y crítica feministas”, en *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, Madrid, Narcea, p. 37.

⁷⁹⁷ ORTEGA RAYA, Juana (2006), *Aportación de Simone de Beauvoir a la discusión sobre el género*, Tesis doctoral dirigida por Carmen Revilla Guzmán, Universitat de Barcelona. Disponible en <http://www.tdx.cat/handle/10803/2039>, pp. 29-32 [Consultada: 20/08/2016].

⁷⁹⁸ BARBERÁ, Ester (1998), *Psicología de género*, Barcelona, Ariel, pp. 30-31.

⁷⁹⁹ BAIN, Emmanuel (2007), “‘Homme et femme il les créa’ (Gen. 1,27): le gendre féminin dans les commentaires de la Genèse au XIIe siècle”, *Studi Medievali*, 48, pp. 229-270.

⁸⁰⁰ PESSIN, Sarah (2004), “Loss, presence, and Gabirol's desire: medieval Jewish philosophy and the possibility of a feminist ground”, en *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 27-50.

⁸⁰¹ BOYARIN, Daniel (2003), “On the history of the early phallus”, en *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-44.

⁸⁰² BRANDENBERGER, Tobías (1997), *Literatura de Matrimonio (Península Ibérica, s. XIV-XVI)*, Zaragoza, Pórtico, p. 21.

categorías son convencionales o arbitrarias, en cuanto no se reducen a, o derivan directamente de hechos naturales, biológicos; varían de un lenguaje a otro, de una cultura a otra, en los modos en que ordenan experiencia y acción”⁸⁰³.

Es oportuno centrar el debate sobre el género en las relaciones entre hombres y mujeres, entendidas como una construcción social en el marco de relaciones de poder que le significan y legitiman⁸⁰⁴. Mediante el género se define culturalmente la conducta considerada apropiada para hombres y mujeres en una sociedad dada, se construye así una serie de roles culturales en un contexto donde la diferencia – especialmente entre las conversas– y el poder están dando la pauta, donde el género se transforma “en un disfraz, una máscara”⁸⁰⁵.

2. IDENTIDAD DE LA MUJER JUDÍA: RELIGIÓN INCULTURADA

En un contexto multiculturalista como el mundo Bajomedieval, es vinculante la adscripción a una determinada religión, pues cada una de ellas exige a sus respectivas comunidades un grado diferente de preparación y formación. Pese a las diferencias dogmáticas y éticas, existe una sustantiva coincidencia en lo que se refiere a la consideración de las mujeres por su troncalidad común veterotestamentaria. No se aprecia todavía una emancipación religiosa en cuanto a la definición de los espacios y comportamientos, cuyo proceso de laicización es fruto de períodos posteriores⁸⁰⁶.

La regulación religiosa y su marco ético-legal constituyen un punto de partida irrenunciable en la comprensión de la mujer judía, así como su implicación la *praxis* cotidiana vivida en las comunidades hispánicas⁸⁰⁷. La herencia medieval del

⁸⁰³ SHAPIRO, Judith (1981), “Anthropology and the Study of Gender”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 64/4, p. 449.

⁸⁰⁴ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2008), “La violencia sobre las mujeres en la Edad Media. Estado de la cuestión”, *Clío & Crimen*, 5, p. 27.

⁸⁰⁵ MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2011), *Antropología del género*, Madrid, Editorial Síntesis, p. 44.

⁸⁰⁶ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2007), “La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad”, *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, 26, pp. 66-67.

⁸⁰⁷ SAIZ MUÑOZ, Guadalupe (1971), “La mujer israelita en la legislación mosaica”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 20, pp. 39-48; GOODMAN, Lenn Evan (1986), “The biblical laws of diet and sex”, *Jews*

pluralismo religioso, nunca pasó de una difícil y compleja tolerancia, inclinándose paulatinamente hacia un irremediable antagonismo⁸⁰⁸.

Dentro del repertorio jurídico contenido en el Talmud destaca el *séder* tercero o *Nasim* (mujeres), articulado en torno a una serie de tratados: *Yebamot* (cuñadas), donde se analiza la ley del levirato⁸⁰⁹; *Ketubbot* (contratos matrimoniales)⁸¹⁰; *Sotah* (sospecha de adulterio)⁸¹¹; *Gittin* (divorcio)⁸¹²; y *Qiddusin* (esponsales), en especial la consumación del matrimonio (*Nissu'in*). Asimismo, adquiere relevancia dentro del *séder Toharot* (purezas) el tratado *Miqvaot* (baños rituales)⁸¹³; y *Niddah* (impureza de la mujer)⁸¹⁴. Subsidiariamente, se puede recurrir a la *Tosefta*, en cuanto obra recopilatoria que discurre paralela de la *Mishnah*, pese a que no alcanzara su autoridad canónica⁸¹⁵.

Ante la complejidad de este *corpus* se llevan a cabo glosas y estudios compilatorios. Desde esta órbita, es capital la obra codificadora de Moisés BEN MAIMÓN (1180), Jacob BEN ASHER (1340) y Joseph CARO con su aportación clave, el *Shulhan Aruk* (s. XVI)⁸¹⁶. De entre todos ellos MAIMÓNIDES es considerado una de sus cimas. Sintetizó en lengua árabe toda la materia legal de la *Mishnah* en su obra *El luminar* (*Séfer Ha-maor*), en el que establece trece principios o dogmas esenciales

Law Association, 2, pp. 17-57; ASSIS, Yom Tov (1988), "Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society", en *Jewish History. Essays in honour of Chimen Abramsky*, London, pp. 44-45; MACCOBY, Hyam (1991), *Halakhah and sex ethics. Dynamic Jewish Law. Progressive Halakhah. Essence and Application*, Tel Aviv, Freehof Institute of Progressive Halakhah, pp. 131-146 & COHEN-HARRIS, Elisheva (2000), "Where did medieval jewish women stand? Visual sources, halakhic writings and architecture", *Conservative Judaism*, 52, pp. 3-13.

⁸⁰⁸ VIGIL MAEDINA, Mariló (2009), "La España renacentista y barroca", en *Historia de las Mujeres. Una Historia propia*, Madrid, Editorial Crítica, p. 1144.

⁸⁰⁹ Deuteronomio, 25:5.

⁸¹⁰ Éxodo, 22:16.

⁸¹¹ Números, 5:11-31.

⁸¹² Deuteronomio, 24:1.

⁸¹³ Levítico, 15:5.

⁸¹⁴ Levítico, 15:19.

⁸¹⁵ RUIZ MORELL, Olga I. (1999), *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Estella, Verbo Divino, pp. 77-193 & MEACHAM, Tirzah Z. (1999), "Tosefta as template; Yerushalmi Niddah, Introducing Tosefta: Textual", en *Intratextual Studies*, Hoboken, pp. 181-220.

⁸¹⁶ FRAM, Edward (1996), "Jewish law from the Shulhan Arukh to the Enlightenment", en *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, London, The Institute of Jewish Law and Boston University, pp. 359-377.

de la fe hebrea, llegando a una concreción de 613 preceptos, unos positivos o mandatos y otros negativos o prohibiciones, sin precisar su base dogmática⁸¹⁷.

Aunque no existe crítica textual, al interpolarse preceptos derogados por respeto a la tradición, lo que hace poco factible abordar un estudio diacrónico, se aprecia que la condición de la mujer experimenta un proceso de dignificación paulatina, patente en diversos territorios de la Europa Occidental⁸¹⁸, que impedirá, por ejemplo, que el marido case en segundas nupcias en tanto permanezca vigente su primer matrimonio, o que repudie a la mujer en contra de su voluntad sin causa razonable o fundada⁸¹⁹.

Los procesos inquisitoriales, instruidos durante el último cuarto del siglo XV, ponen de relieve el papel determinante de la mujer en la perpetuación de creencias⁸²⁰, cultemas y ritos que alimentan la pervivencia del judaísmo⁸²¹. En dichos sumarios se contienen biografías de conversas –de primera, segunda o tercera generación– que actúan de transmisoras eficaces de la herencia religiosa⁸²².

La formación religiosa de los menores de edad encuentra en el ámbito familiar su principal proyección⁸²³; son las madres –cuando no las tías o las abuelas– las

⁸¹⁷ RAKOVER, Nahum (1991), "Maimónides as codifier of Jewish Law", en *Sobre la vida y obra de Maimónides, I Congreso Internacional (Córdoba)*, Córdoba, El Almendro, pp. 415-433.

⁸¹⁸ ESPÓSITO, Anna (1999), "Matrimonio, convivencia, divorzio; rapporti coniugali nella comunità ebraica di Roma tra Quattro e Cinquecento", *Zakhor*, 3, pp. 109-124.

⁸¹⁹ BRAVO LLEDÓ, Pilar (1996), "La mujer judía", en *Saber y vivir: Mujer, Antigüedad y Medioevo*, Málaga, Universidad Servicio de Publicaciones e Intercambio, pp. 97-111.

⁸²⁰ COMBESCURE, Monique & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2003), *El Libro Verde de Aragón*, Zaragoza, Certeza, pp. XLVI-LX.

⁸²¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), "Feminitat i privatesa. Apunts sobre la dona jueva a l'Edat Mitjana hispànica", en *La vida quotidiana a través dels segles*, Barcelona, Pòrtic, pp. 163-176.

⁸²² RUIZ MORELL, Olga (2011), "Las mujeres judías, transmisoras de la tradición a la luz de la literatura rabínica", en *Iera kai logoi: Estudios de Literatura y de Religión en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, Libros Pòrtico, pp. 77-96.

⁸²³ DOMINGO GUTIÉRREZ, María (2011), "La enseñanza religiosa en la tradición judía: tratamiento jurídico y religioso", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 27, 12 pp. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3758018>.

que inducen a sus vástagos, en especial a las niñas, a celebrar determinadas festividades, instruyéndoles en su significado⁸²⁴.

Ello parece paradójico, pues aun cuando al alcanzar la mayoría de edad la mujer está obligada al cumplimiento de la Ley de Moisés, queda eximida de una parte significativa de los preceptos positivos (*mizwot*) de la *Torah*, y específicamente los que no contienen una prohibición y deben realizarse en un momento concreto del día o del calendario (uso del *zizit*, de los *tefillín*, determinados rezos cotidianos, oración sinagoga, ceremonias religiosas en ciertas festividades, etc.)⁸²⁵, y tampoco computa en el *minyán* o *quórum* de creyentes⁸²⁶. Las mujeres “no eran obligadas a cosa alguna de rezar, ni por ninguna manera se juntaban con los onbres, ni cient mujeres balian para el cumplir el numero tanto como un ninyo de teta”⁸²⁷.

2.1 CREENCIAS Y EDUCACIÓN: REPRODUCCIÓN DEL ORDEN PATRIARCAL

La educación de una persona la prepara en el desempeño de las funciones que la sociedad le tiene asignada. Se trata de un concepto polivalente, inclusivo de todo tipo de aprendizaje, que le permite intervenir en dicha sociedad,

⁸²⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel *et alii* (1990), “Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón”, *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 61-62, pp. 86-89 & GARCÍA CASAR, Fuencisla, “Ámbitos ocultos: criptojudías y creencias soterradas”, en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 162-166.

Los estudios de F. HOEFT, de la Universidad de California en San Francisco, director del Laboratory for Educational NeuroScience (brainLENS), han demostrado que la estructura cerebral que rige las emociones –el sistema córtico-límbico [BRAUN, Katharina (2011), “The Prefrontal-Limbic System: Development, Neuroanatomy, Function, and Implications for Socioemotional Development”, *Clinics in Perinatology*, 38/4, pp. 685-702]– es más probable que pasen de madres a hijas que de aquellas a sus hijos, o de los padres a sus vástagos de cualquiera de los dos géneros. PRESTON, Jonathan L.; MOLFESE, Peter J.; FROST, Stephen J.; MENCL, W. Einar; FULBRIGHT, Robert K.; HOEFT, Fumiko; LANDI, Nicole; SHANKWEILER, Donald & PUGH Kenneth R. (2016), “Print-speech convergence predicts future reading outcomes in early readers”, *Psychological Science*, 27/1, pp. 75-84.

⁸²⁵ “Much feminist work has been done in exploring the exemption of women from positive ritual commandments governed”. LEHMAN, Marjorie (2006), “The gendered rhetoric of Sukkah observance”, *Jewish Quarterly Review*, 96/3, p. 309.

⁸²⁶ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2010), “La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 151-152.

⁸²⁷ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1989), “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 2, p. 47.

considerando que el nivel educativo debe adecuarse al nivel de las exigencias de las que debe responder, especializándose a tenor de las circunstancias de cada caso⁸²⁸.

El papel de la familia es nuclear, pues se trata de la institución más importante del pueblo judío. La relación materno-filial ha sido decisiva y compleja –como también lo es la relación del hijo con el padre–, aunque siempre mediada por el marido, ajustándose a las reglas establecidas por el conjunto social, de modo que la relación no era autónoma y particularizada. Los referentes paternos y maternos son dos realidades diferentes y complementarias: el primero en la órbita de la justicia y la equidad; el segundo en el de los afectos y sentimientos⁸²⁹.

La madre realiza un diálogo corporal con sus alevines, a quienes paulatinamente convierte en sujetos de interpelación. Estos contactos –en un amplio arcoíris olfativo, auditivo, visual, gustativo, etc.– constituyen un conjunto de estímulos que forman un lenguaje secreto que para sí tiene cada cultura. El proceso de dar-recibir implica un intercambio de estímulos, inicialmente táctiles, que pronto se convertirán en un intenso mundo de afectividad⁸³⁰.

El tratado talmúdico de *Sanedrín* señala que el mundo no puede existir sin hombres y mujeres, “pero dichoso aquel que tiene hijos varones y desdichado el que tiene hembras”⁸³¹, porque la hija es para el padre, asegura el libro deuterocanónico de *Sirácida* o *Eclesiástico*, con una visión un punto misógino, un tesoro inquietante⁸³², que le causará desvelos⁸³³. La capacidad “correccional” del

⁸²⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2007), “La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad”, *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, 26, p. 66.

⁸²⁹ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 12/2, pp. 324-325.

⁸³⁰ AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, pp. 53 y 57.

⁸³¹ *Sanedrín*, 100b.

⁸³² “Una hija es para un padre una causa secreta de inquietud; el cuidado que le ocasiona le quita el sueño; si es joven, por el temor a que demore en casarse; si está casada, a que su marido le tome tirría. Mientras es virgen, podría dejarse seducir y quedar embarazada en la casa de su padre. Si tiene marido, tal vez podría serle infiel o bien no darle hijos. Si tu hija es una descarada, redobla la prudencia: cuida de que no haga de ti el hazmerreír de tus enemigos, el comentario de la ciudad, un tema para chismes, podría

marido será defendida por MAIMÓNIDES, quien exhorta a los cónyuges masculinos a honrar “a vuestras mujeres, porque son vuestra gloria, pero no aflojéis frente a ellas la disciplina y no os dejéis dominar por ellas; no les manifestéis los secretos de vuestros corazones”⁸³⁴.

El Deuteronomio señala con ambigüedad calculada: “queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado”⁸³⁵. Lo que se prestaba a múltiples interpretaciones que los rabinos resolvieron en el sentido de que la enseñanza debe ir dirigida a los hijos varones y no a las mujeres, motivando discusiones durante generaciones, en cuyas digresiones postulan que la prohibición no es tanto que sean educadas como que ejerzan la función educativa.

Se mantiene como tónica la dicotomía sobre su papel en el hogar y en la comunidad. Al interrogar los discípulos a su maestro ¿por qué merecen las mujeres un especial favor de Dios?, aduce: “porque llevan a sus hijos a la sinagoga para aprender la *Torah*, porque estimulan a sus maridos a acudir a la *Yeshivah* a aprender la *Misnah* y porque esperan a sus cónyuges a que retornen de la academia rabínica”⁸³⁶.

Los talmudistas concluyen que así como las mujeres no están obligadas a cumplir con la mayoría de los preceptos, es innecesario que se instruyan –sometiéndola a una auténtica “conjura del silencio” basándose en que no tenían obligación de leer la *Torah* ni tenían capacidad de desempeñar cargos públicos⁸³⁷–, bastando con que reciban la suficiente educación para interpretar correctamente los mandamientos

deshonrarte ante todo el mundo. No detengas tu mirada en una belleza humana ni te pongas a conversar con mujeres. Así como la polilla sale de la ropa, así sale de la mujer su malicia. Más vale dureza de hombre que bondad de mujer: la mujer puede atraerte vergüenza y reproches. Hermanos esta es palabra de Dios”. *Eclesiástico*, 42:9-14.

⁸³³ CALDUCH BENAGES, Nuria (2004), “Ben Sira y las mujeres”, *Reseña Bíblica: Revista trimestral de la Asociación Bíblica Española*, 41, pp. 37-44.

⁸³⁴ DEL VALLE, Carlos (ed.) (1989), *Cartas y Testamento de Maimónides (1138-1204)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, doc. XLV.

⁸³⁵ Deuteronomio, 6:6-7.

⁸³⁶ *Berakhot*, 17a.

⁸³⁷ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1997), “Las mujeres judías aragonesas y la escritura (siglos XIV y XV)”, en *La conjura del olvido. Escritura y Feminismo*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, pp. 349-368.

cotidianos –si no saben los preceptos ¿cómo van a guardar el sábado? se pregunta el *Séfer Hasidim* (*Libro de los Piadosos*)– como las leyes de la pureza ritual, el *kashrut*, el encendido de las velas, etc.⁸³⁸

La doctrina se muestra remisa, cuando no refractaria⁸³⁹, a fomentar la enseñanza y aprendizaje de los textos sagrados a este sector de la población⁸⁴⁰, lo que les privaba, *de facto*, de recibir instrucción religiosa⁸⁴¹. Aunque no se prohíbe expresamente enseñar o estudiar los textos sagrados, el hecho de que se les exonere de lo que para el varón constituye un deber ineludible, supone una tácita marginalidad de una de las facetas nucleares del judaísmo⁸⁴².

La mujer educa a sus vástagos, que en su infancia reciben las enseñanzas del judaísmo a través del quehacer de su madre, hasta los seis años, en que los niños acuden por vez primera a la escuela, cuando se celebra una ceremonia entrañable, no así las niñas, que permanecerán junto a ella hasta contraer el estado marital. Ambos se impregnarán de los sonidos y músicas mosaicas –las plegarias se cantan, no se recitan únicamente– a través de las bendiciones, cuyos ecos no olvidarán jamás⁸⁴³.

En el *Séfer Hasidim* se sentencia que los mandamientos deben serles enseñados en su lengua vernácula, sin profundizar en la Ley, y familiarizándose con las cuestiones prácticas reguladas en el hogar, si bien en el caso de los varones es preceptivo que los aprendan en hebreo. La *Torah* es la base fundamental para aprender a leer y escribir así como eje central de la vida personal y comunitaria⁸⁴⁴, de modo que los

⁸³⁸ MIRÓ MONTOLIÚ, María Isabel (2013), *Historia de la educación judía en la España Medieval*, Zaragoza, Editorial Certeza, p. 94.

⁸³⁹ “Dejad que se quemen las palabras de la Ley, y no permitid que se enseñen a una mujer”. *Sotá*, 19a.

⁸⁴⁰ “Todos son aptos para formar parte de los siete miembros encargados de la lectura en la sinagoga el día del sábado, incluso un menor y una mujer, pero los sabios dicen: ‘Una mujer no puede leer la Torah por respeto a la comunidad’”. *Megillah*, 23a.

⁸⁴¹ “El padre está obligado con respecto a su hijo: a circuncidarlo, a redimirlo, a enseñarle la Torá, a tomarle esposa y a enseñarle un oficio”. *Qidusín*, 29a.

⁸⁴² SALVATIERRA, Aurora & RUIZ, Olga (2005), *La Mujer en el Talmud. Una Antología de textos rabínicos*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, p. 159.

⁸⁴³ MIRÓ MONTOLIÚ, María Isabel (2013), *Historia de la educación judía en la España medieval*, Zaragoza, Editorial Certeza, p. 95.

⁸⁴⁴ MIRÓ MONTOLIÚ, María Isabel (2013), *Historia de la Educación judía en la España Medieval*, pp. 95-96.

hombres son quienes “have more access to the Bible and by consequence a more central role top lay in the doctrine”⁸⁴⁵.

La infancia de los hijos nacidos en familias conversas transcurre de manera muy semejante a los niños de su entorno. Como ellos están al cuidado de su madre, quien se ocupa de educarlos, pues de ella reciben la primera formación religiosa y quien les acompaña a la iglesia, les enseña a persignarse y a recitar las primeras oraciones, poniendo especial cuidado en ocultarles sus creencias íntimas por el peligro de ser delatadas inocentemente; solo con la suficiente madurez, les desvelará, y ni siquiera entonces, el secreto celosamente guardado.

Evoco ahora el interrogatorio efectuado por el inquisidor que juzga a Constanza de Ariza, vecina de Calatayud, a propósito de su familia. Según se desprende de sus declaraciones, gracias a las conversaciones mantenidas con su madre, sabe que nació cristiana (“si supo que su madre fuese jodia, dixo que no fue ella jodia, ante nacio christiana; lo supo porque ella gelo contava”). Esta relación era más distante con su padre, con quien no abordaba este tipo de asuntos (“si supo o hoyo que su padre hoviesse nacido jodio, dixo que no lo supo ni lo hoyo”). En el caso de su abuelo materno desconoce si descendía de linaje hebreo, pues no le conoció (“si aguelo de parte de su madre si nacio jodio, y como le llamava y de que linaje decendia, dixo que no sabia nada desto”)⁸⁴⁶.

Los ataques más acerbos y mordaces se basan en fuentes bíblicas y rabínicas – donde las grandes mujeres, no más de ocho princesas y profetisas, son excepcionales⁸⁴⁷ –, preponderando los misoginistas⁸⁴⁸ –la narrativa cuenta con un

⁸⁴⁵ MUESSIG, Carolyn (2002), “Sermon, preacher and society in the middle ages”, *Journal of Medieval History*, 28/1, p. 83.

⁸⁴⁶ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n. 2, fols. 8-8v.

⁸⁴⁷ El Talmud reconoce el rango de *nivi'ah* a Sara, Miriam, Débora y Huldah, no así a Hannah, Abigail y Esther. SAIZ MUÑOZ, Guadalupe (1988-89), “La mujer en los libros sapienciales y proféticos”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 37-38, pp. 345-352.

⁸⁴⁸ ADELMAN, Howard (1990), “Images of Women in Italian Jewish Literature in the Late Middle Ages”, en *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies. The History of the Jewish People*, Jerusalem, pp. 99-101.

subgénero dedicado a la mujer⁸⁴⁹ – frente a sus defensores⁸⁵⁰, poniendo de relieve la condición marginal que entraña la alteridad⁸⁵¹. No es óbice para que desde determinados ámbitos historiográficos se apueste por una relectura de los textos sagrados⁸⁵², poéticos y midrásicos que matizan las teorías clásicas⁸⁵³.

La educación de la mujer cristiana también ha sido objeto de discusión, porque se consideraba que no era apta para ser educada, y que su papel quedaba limitado a las obligaciones como hija, esposa y madre. La formación tiene como objeto prepararlas para que cumplan la función para la que la sociedad las ha destinado, aprendiendo comportamientos (obediencia, discreción, laboriosidad) y destrezas técnicas necesarias para atender a su familia.

El varón es considerado un "sujeto activo", mientras que la mujer es el "agente pasivo", en una sociedad en que la escritura no desempeña el papel que posee en la actualidad, de modo que la transmisión de la mayor parte de los conocimientos se efectúa en el marco de la vida privada y a través de la verbalización⁸⁵⁴. Oralidad, escritura y aprendizaje, son tres componentes en los diferentes niveles formativos y de aprendizaje, donde las madres adquirieron cada vez más protagonismo e importancia en la educación, especialmente de sus hijas⁸⁵⁵.

⁸⁴⁹ CANO PÉREZ, María José (1993), "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea", en *Árabes, Judías y Cristianas; Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Universidad de Granada, pp. 159-171.

⁸⁵⁰ DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1992), "Elogio y vituperio de la mujer; una aportación de la literatura hispanohebreo", en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, vol. 3, pp. 67-78; ÍDEM, (1992), "Jewish Literary Creation in Spanish", en *Moreshet Sepharad: the Sephardi Legacy*, Jerusalem, vol. I, pp. 411-451 & ÍDEM (1994), "La mujer en la literatura; la mujer en la literatura hispano hebrea. Observaciones diversas", en *The Heritage of the Jews of Spain. Proceedings of the First International Congress*, Tel Aviv, pp. 77-89.

⁸⁵¹ ALONSO FERNÁNDEZ, Francisco (2005), "La misoginia, una revisión histórica", *Psicopatología*, 25/2, pp. 57-91.

⁸⁵² RÁBADE OBRADÉ, María Pilar (1988), "El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano", *En la España Medieval*, 11, pp. 261-301.

⁸⁵³ TREBOLLE BARRERA, Julio César (1999), "Salmos de mujeres", *Estudios Bíblicos*, 57, pp. 665-682; GERSTLE, Ellen (1999), "The Bible as feminist discourse", *Studies in American Jewish Literature*, 18, pp. 78-82 & SCHNEIDER, Steven P. (2001), "Poetry, Midrash and feminism", *Tikkun*, 16, pp. 61-64.

⁸⁵⁴ DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar (2007), "Las ciudades en las sociedades preindustriales: ¿espacios de mujeres?", en *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1ª Edición de «La ciudad de las mujeres». 1405-2005*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 71-78.

⁸⁵⁵ En la creación literaria sefardí se producen casos de influencia recíproca entre escritura y oralidad en himnarios hebreos, ediciones aljamiadas, manuscritos de uso personal y poesía para ser cantada. DÍAZ MAS,

Entre tanto, en la Baja Edad Media se libra una batalla sobre la naturaleza de las mujeres en el género conocido como *Querelle des Femmes*, a la que no son ajenos los escritores judíos⁸⁵⁶. La cuestión radica en si las imágenes reflejan con fidelidad la situación de la mujer o si son convenciones literarias compartidas con otras culturas⁸⁵⁷. El Humanismo favoreció, a partir del siglo XV, que algunas mujeres de la burguesía y la nobleza recibiera instrucción y aprendieran a leer y escribir, dibujándose cierta preocupación por su educación, apareciendo los primeros colegios de niñas en ciudades y en conventos⁸⁵⁸.

Se trata de personas instruidas, salvando las distancias –pues su formación no les permitió liberarse del marco de determinadas referencias sociales y de poder– de “ilustradas domésticas”, atendiendo al factor educacional, lideradas por sí mismas⁸⁵⁹. Como señala M. CABRÉ I PAIRET, aunque todavía no se han realizado estudios sistemáticos sobre los usos y modelos literarios de estas mujeres “it seems clear that noble women did read in the mother tongue”⁸⁶⁰.

En los procesos inquisitoriales las mujeres no relatan haber acudido a las escuelas o haber recibido enseñanzas de preceptores o maestros particulares. Si saben leer y, en su caso, escribir, como así parece, lo han aprendido de sus madres o de otros componentes femeninos de la familia. En cambio sí que cuentan que aprendieron a bordar o coser de costureras dedicadas a enseñar a las muchachas.

Paloma (2003), “Escritura y oralidad en la Literatura Sefardí”, *Signo: Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 11, pp. 37-57 & ARMISTEAD, Samuel G. (2003), “Oralidad y escritura en el romancero judeo-español”, *Textualización y Oralidad*, Madrid, Visor, pp. 109-126.

⁸⁵⁶ DÍAZ-MAS, Paloma (1999), “Influencias judías en la literatura castellana medieval”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54, pp. 129-144.

⁸⁵⁷ ROSEN, Tova (1988), “On Tongues being Bound and let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature”, *Prooftexts*, 8, pp. 67-87.

⁸⁵⁸ “No male writer has written primarily or even largely for women, or with the sense of women's criticism as a consideration when he chooses his materials, his theme, his language. But to a lesser or greater extent, every woman writer has written for men even when, like Virginia Woolf, she was supposed to be address-ing women”. RICH, Adrienne (1972), “When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision”, *Women, Writing and Teaching*, 34/1, p. 20.

⁸⁵⁹ BALLARÍN DOMINGO, Pilar (1994), “De leer a escribir: instrucción y liberación de las mujeres”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 24-26.

⁸⁶⁰ CABRÉ, Montserrat (2000), “From a Master to a Laywoman: a Feminine Manual of Self-Help”, *Dynamis. Acta Hispanica and Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, p. 378.

Entre los múltiples factores que inciden en la naturaleza e intensidad de esa educación se cuenta el género, la extracción social, el estado civil –soltera, casada, viuda–, el código religioso, la edad, el ámbito de residencia –urbano, semiurbano, rural– y el período geohistórico y político en el que la persona vive. Nacer con uno u otro sexo suponía tener diferentes perspectivas vitales. A la mujer se le ofrecía una vida reducida enmarcada en el ámbito doméstico –lo contrario era metafóricamente una ectopía– y desarrollado dentro del círculo familiar. El hombre nacía abocado a vivir en el espacio público e interrelacionarse en redes extrafamiliares. Sus comportamientos están regulados por códigos distintos; lo que les está permitido a unos les está vedado a otras.

Mientras sus hermanos se preparan para ser independientes y conocer el mundo que les rodea, ellas permanecen en casa esperando el momento en que pasen de la tutela de sus padres a la de sus maridos, como había sucedido con sus madres. La mayoría comparten educación con las jóvenes de su mismo nivel social, donde cobraba relieve la educación conductual y no tanto la adquisición de conocimientos; se trata de modelar a la doncella, no de instruirla, salvo en las tareas domésticas, el gobierno de la casa y la educación de los hijos, pues existe un temor latente a que pusiera en riesgo el mantenimiento del orden social⁸⁶¹.

Las conversas se desenvuelven por lo común en un ámbito urbano y sociológicamente burgués, no así cortesano ni monástico, donde hubo mayores posibilidades de diseñar estrategias más autónomas respecto al canon establecido⁸⁶², pues los espacios de espiritualidad femenina mantuvieron una relación estrecha con el gobierno de la ciudad⁸⁶³. El monacato femenino, dista de

⁸⁶¹ HUERGA CASADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, p. 54.

⁸⁶² MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2003), “Creatividad femenina y ámbito religioso”, *Thémata: Revista de Filosofía*, 31 (La realización de la mujer en las tres culturas), pp. 129-144.

⁸⁶³ “En este contexto, los intereses de los gobiernos locales y las voluntades de hombres y mujeres nacidos de la pujanza de este mundo urbano jugaron un papel indudable en relación con las redes de promoción espiritual, fundando y apoyando monasterios masculinos y femeninos, pero también utilizando el prestigio de los mismos como trampolín y base de la propia promoción social y política”. GARÍ, Blanca (2014), “Oh Dear! It’s Nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la Edad Media?”, *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1, p. 10.

ser un modelo estático y uniforme, siendo un escenario en que se abría un espacio liberador que les permitió desbordar los límites funcionales de género y la búsqueda de sí mismas, incluso al saber y a la producción del saber⁸⁶⁴.

En lo referente a las mujeres musulmanas la religión ofrece ciertas posibilidades de participar en la vida social de la comunidad. La mística, que tantas veces transitó por lo heterodoxo o herético, desbordó las estrictas vías marcadas por los ulemas, y fue un terreno propicio para expresar su interioridad. Aunque el Corán la relega a un segundo nivel respecto al hombre⁸⁶⁵, como creyente tiene la misma consideración⁸⁶⁶, en pie de igualdad con el hombre, en cuanto a su búsqueda del camino de perfección espiritual⁸⁶⁷. Es un ser humano “insan” por encima de la distinción sexual⁸⁶⁸.

Si la educación, *expressis verbis*, consistiría en la adquisición de conocimientos básicos y necesarios para vivir en un ámbito social determinado, existe otro nivel de instrucción, no imprescindible pero sí necesario en una integración más plena, para cumplir la función que la sociedad les encomienda. Sobre ambos, se establece un tercer nivel educativo, al que acceden las personas que deliberadamente lo persiguen, y que se traduce en la creación de un pensamiento elaborado, científico o humanístico. De modo que, según esta nomenclatura, se estipularían tres niveles formativos: educación, instrucción y sabiduría⁸⁶⁹. En el caso de los judíos varones, la primera se adquiere en el hogar, la segunda en la

⁸⁶⁴ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1997), “Manipulaciones en el campo del parentesco espiritual: algunas estrategias femeninas”, en *Historia de la Mujer e historia del Matrimonio*, p. 80.

⁸⁶⁵ *Corán*, sura II, aleya 228.

⁸⁶⁶ “Para los musulmanes y musulmanas, para los creyentes y las creyentes, para los piadosos y las piadosas...”. *Corán*, sura XXXIII, aleya 35.

⁸⁶⁷ BRAMÓN PLANAS, Dolors (2012), “La condición de mujer en el Islam: del texto del Corán a su interpretación”, en *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, Logroño, Universidad de La Rioja, pp. 25-27.

⁸⁶⁸ LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, “Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 263-264.

⁸⁶⁹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1998), “Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias”, en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 901-911.

escuela primaria y la tercera en la academia rabínica, a cuyos dos últimos escalones no tenían acceso las mujeres⁸⁷⁰.

Los diversos tratados consagrados a su formación (*Espejos, Luceros, Castigos*, etc.), más que educar pretenden moldear sus patrones de conducta –en los diversos estadios de su vida–, sus actitudes, comportamientos y la responsabilidad educativa de su prole. Son unánimes en la necesidad de que aprendan a leer y reciban instrucción con el fin de que conozcan los fundamentos de la fe y los peligros para su salvación, a la par que la lectura les obligará a estar ocupadas, permanecer más tiempo en casa y distraerse de sus penas y del tedio.

En este contexto conceden un papel fundamental a la religión dentro de su vida cotidiana, al modo de las *Institutionae feminae christianae*, basadas en los Padres de la Iglesia, los Evangelios y el Antiguo Testamento. Defienden que el deber de transmitir y preservar la religión, cumplir la doctrina y llevar una vida piadosa es mayor en la mujer que en el hombre, pues dispone de más tiempo para ello⁸⁷¹, aunque en el fondo no es sino un eslabón más de la estrategia patriarcal⁸⁷².

Las instituciones colegiales no tienen un mero interés caritativo, sino que persiguen como objetivo primordial el cultivo de la virtud de las mujeres –entre las que se encuentra paradójicamente la ignorancia, la obediencia y la penitencia–, de tal forma que la educación es un instrumento para obtenerla, mantenerla y acrecentarla, no un fin en sí mismo. Así, entre los modelos a emular se señala a santa Isabel de Hungría, que representa la perfección en los tres estados: virgen, casada y viuda⁸⁷³.

Las autoras se cuidan de magnificar la predisposición de las mujeres hacia la piedad y la vida espiritual, siempre que se manifieste en libertad, y no necesariamente de

⁸⁷⁰ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Nuria (2009), “¿Una frontera espiritual?: actividad cultural de las mujeres cristianas, musulmanas y judías en el Occidente Medieval”, en *Hacedores de Frontera: Estudios sobre el Contexto social de la Frontera en la España Medieval*, Madrid, CEU Ediciones, pp. 91-120.

⁸⁷¹ MARCELO RODAO, Guadalupe de (1994), “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para las mujeres en los siglos XIV y XV”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 97 y 100.

⁸⁷² LEHMAN, Marjorie (1999), “Patriarchy and the Status of Women in Rabbinic Judaism”, *Prooftexts*, 19/3, pp. 292-298.

⁸⁷³ GRAÑA CID, María del Mar (1994), “Mujeres y educación en la prerreforma castellana. Los colegios de doncellas”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, pp. 133 y 135.

acuerdo con lo ordenado por la jerarquía oficial⁸⁷⁴. Si la cultura es el cultivo del hombre, también es su culto: el Imaginario de Dios⁸⁷⁵.

Las doncellas debían ser “instruidas e informadas en la conversación e honestud de vida”. Junto a las prácticas piadosas, repartidas en un estricto horario de rezos y misas, adquieren relevancia las actividades manuales como el hilado y el tejido, para el que se reservaban amplias franjas horarias y un lugar específico⁸⁷⁶. El saber, la instrucción o lo culto no emulsionan como *loci* propios, puesto que están relacionados con el ágora pública. Bien es cierto que la reina Isabel de Castilla, coetánea de la práctica totalidad de las viudas que analizamos, se rodea de mujeres cultas⁸⁷⁷, con lo que aparece un nuevo modelo femenino que supone un tímido avance⁸⁷⁸.

Dichas cortesanas reproducen comportamientos manifestados en sus devociones religiosas y ante la cultura⁸⁷⁹. Ello no impide que se encuadren dentro de los postulados ortodoxos de la sociedad patriarcal: son madres abnegadas y esposas sufridoras que se consagran a tareas domésticas y reproductoras. Siendo una religiosidad femenina culta, se basa en la palabra escrita frente a la religiosidad popular que tiene en la predicación su mejor instrumento; aquella se desarrolla en capillas privadas y fundaciones religiosas, esta en las iglesias⁸⁸⁰. En suma, las

⁸⁷⁴ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), “La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, p. 200.

⁸⁷⁵ ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, p. 81.

⁸⁷⁶ GRAÑA CID, María del Mar (1994), “Mujeres y educación en la prerreforma castellana. Los colegios de doncellas”, p. 140.

⁸⁷⁷ Con la muerte de Isabel la Católica el espíritu que sustentaba un círculo de mujeres brillantes en pos del conocimiento, como Beatriz de Bobadilla (1440-1511), Camarera Mayor y Consejera de Estado, declinó bajo las corrientes antifeministas esgrimidas por Antón de Montoro, Hernán Mexía, Torres Naharro, apoyados en los varones de la aristocracia, que no veían de buen grado que hijas y esposas desatendieran las tareas “femeninas” del hogar y frecuentaran ámbitos públicos, amparándose, asimismo, en las guerras de religión y el horizonte tridentino. Cfr. MÁRQUEZ DE LA PLATA Y FERRÁNDIZ, Vicenta María, *Mujeres renacentistas en la Corte de Isabel la Católica*, Madrid, Castalia.

⁸⁷⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1994), “Las sabias mujeres de la Corte de Isabel la Católica”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, p. 177.

⁸⁷⁹ PELAZ FLORES, Diana (2015), “Tejiendo redes, estrechando lazos. Amistad femenina, protección y promoción social en la Casa de la Reina de Castilla (1406-1454)”, en *Reginae Iberiae: el Poder regio femenino en los Reinos Medievales Peninsulares*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 277-300.

⁸⁸⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), “Santidad femenina, controversia judeoconversa y Reforma. (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)”, en *Modelos culturales y normas*

nobles isabelinas son cultas, pero su cultura es pasiva, se reduce a sus costumbres y a su papel como mecenas⁸⁸¹; no lo son en su acepción de creadoras de cultura. Esto es, son meras receptoras y protectoras de la cultura⁸⁸².

La historia literaria es la historia de las lecturas, interpretaciones y valoraciones de los textos, si bien una constante de la crítica feminista insiste en leer e interpretar “como mujer”. No es hasta el siglo XVI en que se dibuje el modelo de mujer lectora, tanto en los tratados de formación como en la iconografía religiosa, consecuencia de la alfabetización resultante de la difusión de la imprenta y la propagación de la cultura letrada, junto al proyecto educativo humanístico. No obstante, parece que la comunidad de lectoras no se conecta todavía con la existencia de escritoras⁸⁸³.

2.2 MATRIMONIO Y TÁLAMO: SEXUALIDAD BENDECIDA⁸⁸⁴

La conyugalidad otorga un estatus más elevado –traducido también en la indumentaria, pues las jóvenes eran “doncellas en cabellos”, mientras que al contraer el vínculo eran “mujeres veladas”, cuyos tocados proyectaban su condición social– en cualquiera de las clases sociales o comunidades confesionales “porque transformaba a la mujer en la reproductora, la que engendra y cría un hijo, en la que, por ello, transmite la herencia”. Por ese motivo la mujer casada organizaba el grupo doméstico y compartía con su marido responsabilidades y poder interno⁸⁸⁵.

sociales al final de la Edad Media, Cuenca, Casa de Velázquez & Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 387-428.

⁸⁸¹ Cfr. ENSENYAT PUJOL, Gabriel (2015), “La espiritualidad de las reinas de la casa real de Mallorca”, en *Reginae Iberiae: el poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, pp. 111-129.

⁸⁸² SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1994), “Las sabias mujeres de la Corte de Isabel la Católica”, pp. 178-180.

⁸⁸³ LUNA, Lola, “Las lectoras y la historia literaria”, pp. 75-76 y 79.

⁸⁸⁴ Parte de este epígrafe se basa en una versión actualizada de MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2003), “Moral sexual y estrategias matrimoniales en el mundo judío y converso durante la Edad Media en la Península Ibérica”, en *Matrimonio y sexualidad: normas, prácticas y transgresiones*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 65-112.

⁸⁸⁵ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 313.

El Talmud propugna la endogamia y una solidaridad más estrecha que la cristiana, de la que se distancia en cuanto a la prohibición del matrimonio por línea agnaticia. Mientras que la Iglesia califica de incesto la unión con la prima por parte paterna –hija del hermano del padre– (prima paralela), aquí es consorcio estratégico porque consolida el linaje por encima del antagonismo entre hermanos, junto con las nupcias con la prima por parte de madre –la hija del hermano de la madre– (prima cruzada)⁸⁸⁶.

A la luz de esta tendencia se entiende la legitimación otorgada por Benedicto XIII del matrimonio contraído entre Pedro Borreda, *olim* Samuel Quatorce, y Alamanda Mercer, hija de Miguel Mercer, vecino de Tortosa, *noviter* conversos de la fe judaica, dispensándolos de los impedimentos nacidos del tercer grado de afinidad existente entre ellos, toda vez que Alamanda era consanguínea en tercer grado de Cidilla, difunta esposa del contrayente⁸⁸⁷.

La red de parentesco se apoya en un sistema de “concentración de linaje”⁸⁸⁸, identificado con la *bait* o casa del padre, y un apellido hereditario patrilineal formado a partir del sobrenombre del antepasado fundador. La casa o *domus*⁸⁸⁹ y la familia son núcleos que coadyuvan y favorecen la conformación de las señas de identidad y pertenencia, de ahí la postura refractaria a introducir a una extraña⁸⁹⁰.

⁸⁸⁶ El término linaje aplicado a los grupos sociales urbanos no siempre alude a la organización familiar característica de la nobleza y consolidada en tres generaciones, sino a agrupaciones más amplias en las que tan siquiera los vínculos de sangre representan el elemento aglutinador principal. DIAGO HERNANDO, Máximo (1992), “Estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval: los doce linajes de Soria”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 10, p. 48.

⁸⁸⁷ CUELLA, Ovidio (2011), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII (1394-1423)*, *Diócesis de Tortosa. Maestrazgo de Santa María de Montesa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, vol. VI, doc. 998.

⁸⁸⁸ TODESCHINI, Giacomo (1990), “Familles juives et chrétiennes en Italie à la fin du Moyen Age: deux modèles de développement économique”, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 45, pp. 787-817; GUTWIRTH, Eleazar (1985), “Lineage in XVth. circa Hispano-Jewish thought”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 34, pp. 85-91 & MARTZ, Linda (1988), “Converso families in fifteenth and sixteenth-century Toledo; the significance of lineage”, *Sefarad*, 48, pp. 117-196.

⁸⁸⁹ La casa en el mundo cristiano se entiende como un grupo de descendencia con carácter agnaticio, donde la primogenitura es el rasgo dominante. En Aragón, tras la crisis dinástica, cuando se produce una profunda recomposición de los grupos aristocráticos, comienza a enraizarse el concepto de linaje. UTRILLA UTRILLA, Juan (1998), “Los grupos aristocráticos aragoneses en la Edad de la gran expansión del Reino (1076-1134): poder, propiedad y mentalidades”, en *De Toledo a Huesca: sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 167-199.

⁸⁹⁰ Proverbios, 5:3-10. Cfr. MAIER, Christi (1998), “Conflicting attractions; parental wisdom and the ‘strange woman’ in Proverbs, 1-9”, en *Wisdom and Psalms*, Sheffield, pp. 92-108.

Aunque cada unidad familiar posea su propia casa comparten el mismo techo, puesto que las viviendas se dividen y subdividen, manteniendo la condición proindivisa para albergar a los familiares próximos⁸⁹¹. De esta manera, cuando Haym Galet, judío de Alagón, incrimina a la viuda de Antón de Exea, Violante de Castro, a propósito del aprovisionamiento de la carnicería hebrea, engloba a la familia y los allegados que viven con ella bajo la expresión “casa” –“la casa de Anthon d’Exea y de su mujer”–, de modo que en este momento no tiene la acepción de mero hábitat⁸⁹².

El matrimonio permite al padre ejercer su autoridad sobre el destino de sus hijos⁸⁹³ –más todavía si son mujeres–, cuya edad nupcial se demora ante la dificultad de independizarse económicamente⁸⁹⁴. La capacidad efectiva de que vivan al margen de la empresa familiar –los hermanos trabajan bajo la autoridad del padre o del primogénito– solo es posible mediante el matrimonio –la dote, es clave, hasta el punto de que las mujeres no maridadas tienen prioridad en las expectativas de los bienes relictos sobre los varones, en tanto no se le asegure– y la muerte o envejecimiento de los padres –herencia, donación *inter vivos*⁸⁹⁵– en ocasiones a una edad tardía⁸⁹⁶.

En la elección del cónyuge se prefiere una persona versada en la Ley o la hija de un estudioso del Talmud, con lo que se sientan las bases para consolidar la tradición. El hombre no debe –debiere– preocuparse ni en su belleza o su dote, sino en su piedad, sus aptitudes para la fecundidad y la moralidad de sus padres,

⁸⁹¹ Las listas fiscales ofrecen indicios de agrupación familiar, si partimos de la base de que se utilizan criterios de contigüidad. ROMANO, David (1982), “Prorrata de contribuyentes judíos de Jaca en 1377”, *Sefarad*, XLII, p. 11.

⁸⁹² Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fol. 3v.

⁸⁹³ Hecho que persiste entre los judeoconvertos ilustres. GARCÍA HERRERO, María Carmen (1996), “Matrimonio y libertad en la Baja Edad Media aragonesa”, *Aragón en la Edad Media*, 12, pp. 267-286.

⁸⁹⁴ IANCU, Danièle (1992), “Femmes juives en Provence médiévale. Dots et pratiques matrimoniales à la fin du XVe siècle”, en *Mélanges offerts à Georges Duby*, Aix-en-Provence, vol. I, pp. 69-78 & LUZZATI, Michele (1996), “Elites familiari e dotti ebrei nel Rinascimento”, *Quaderni Storici*, 91, pp. 105-111.

⁸⁹⁵ FERNÁNDEZ MONTES, Matilde (1996), “Matrimonio y herencia en el Antiguo Testamento”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 41, pp. 181-207.

⁸⁹⁶ De ahí la importancia del tío paterno. MOTIS DOLADER, Miguel Angel (1992), “Consuetudine regni non habemus patriam potestatem. Un supuesto de tutela y curatela en la judería de Daroca en el siglo XV”, *Ius Fugit*, I, pp. 79-138.

sobre todo la de sus tíos paternos, porque los infantes la emularán⁸⁹⁷. La infecundidad puede conducir a la anulación del contrato, ya que se asumía como un castigo, bien porque las relaciones no se habían mantenido en los tiempos reglados, por la ilegalidad de la pareja, un pecado desconocido o por designio divino⁸⁹⁸.

La mujer encuentra en el matrimonio diversos beneficios sociales y jurídicos, consagrados y garantizados en la *ketuba*, como el sustento (*she'era*), el vestido (*kesutah*) y el débito conyugal (*onah*), así como cuidados con respecto a su salud, sepelimiento, etc.⁸⁹⁹ En ocasiones el maridante adquiría compromisos con su futura mujer –por lo común perteneciente a una clase acomodada– como no repudiarla, no obligarla a trasladar su domicilio fuera de la ciudad sin el beneplácito de sus padres, no ausentarse durante prolongados períodos de tiempo, no maltratarla ni vejlarla, etc.⁹⁰⁰. Económicamente se reconoce su derecho a poseer bienes de dos tipos: *nijse melog*, o dote que la mujer aporta a la sociedad conyugal, sobre la que el marido tiene el usufructo y la esposa la propiedad, y la *nijse bazrel*, parte de la dote a cuyo dominio la mujer renuncia en favor de su marido.

La contracción matrimonial además de una empresa de futuro que persigue una doble perpetuación patrimonial y generacional, constituye un dispositivo de sexualidad. La obligación de tomar estado es universal, no siendo recomendable rebasar los veinte años, a excepción de los estudiosos de la *Torah*. En este proceso, el ritmo de maduración sexual del adolescente se modera para los chicos mediante un largo período latente, mientras que en las jóvenes se acelera, tras un breve aprendizaje en el hogar en su función de madre y esposa. En el fondo es un lento proceso de “domesticación”, donde se fomentan las virtudes de obediencia,

⁸⁹⁷ *Qiddushin*, 70a.

⁸⁹⁸ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 330.

⁸⁹⁹ LACAVE RIAÑO, José Luis (1998), *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos (1297-1486)*, doc. 2.

⁹⁰⁰ BLASCO, Asunción (2009), “Mujeres judías aragonesas: entre el amor, el desamor, la rebeldía y la frustración (siglos XIV-XV)”, *El Prezente. Studies in Sephardic Culture. Gender and Identity*, 3, p. 33.

consagración, dependencia y pasividad; porque discreción, honra, modestia, respeto y suavidad en los modales son guías de conducta en el comportamiento de toda mujer.

2.2.1 LA MITZVAH PRIMIGENIA: “HENCHID Y SOJUZGAD LA TIERRA”

El estado al que ha de aspirar todo hombre o mujer es el marital –según reza una de las primeras prescripciones o *mitzvot* contenidas en la *Torah*⁹⁰¹– bajo el imperativo de engendrar y perpetuar la especie⁹⁰² –de ahí el rechazo hacia las mujeres estériles e infecundas⁹⁰³–, considerándose maldita la soledad y la soltería. El que no concibe descendencia comete un pecado similar al derramamiento de sangre y causa que la *Shejinah*, o presencia divina, abandone Israel, siendo considerado una persona incompleta, desprovista de alegría, felicidad y fortuna⁹⁰⁴.

Las mujeres se integraban subordinadas en el parentesco, un sistema de relaciones sociales en cuyo eje se sitúa la pareja heterosexual, en el que el marido domina a la mujer debido a su fundamentación en un contrato sexual que rige las estructuras del patriarcado⁹⁰⁵. La conyugalidad en este universo mental se asocia con la maternidad y la fecundidad, pues el coito tiene la finalidad de la procreación, y en modo alguno es expresión de amor conyugal o de una comunidad de vida. Como señala R. PASTOR, “la capacidad generadora del cuerpo

⁹⁰¹ Génesis, 1:28.

⁹⁰² El judío está obligado por precepto a alumbrar un hijo y una hija como mínimo, con la condición de que el hijo pueda engendrar y que la hija no sea estéril. Si el hijo y la hija murieran, pero cada uno tuviera como descendiente un hijo o una hija, se culmina dicha exigencia. Por el contrario, si uno solo de ellos no procreó, no cumplió con su deber [*Yevamot*, 62a-62b]. Rambán asegura que cuando una persona concibe un judío está construyendo un mundo completo en miniatura. *Hilchot Ishut*, 15:15.

⁹⁰³ *Yebamot*, 62b.

⁹⁰⁴ *Yebamot*, 63b-64a.

⁹⁰⁵ Las costumbres y los fueros portugueses parecen demostrar una visión más amplia del papel de las mujeres en los concejos, permitiendo advertir cierta equiparación. Así, “as normativas de Santarém, Beja e Borba apresentam-nos uma mulher capaz de intervir nos desígnios públicos. Ou seja, as mulheres podiam participar e tomar decisões, no que diz respeito aos assuntos relativos às infraestruturas, sanidade e higiene públicas, tais como águas, azinhagas e paredes, juntamente com os almotacés, desde que os seus cônjuges não se encontrassem nas vilas”. TAVARES, Alice (2015), “Direitos e deveres das mulheres e dos homens na Idade Média: o testemunho dos Costumes e Foros portugueses. Uma questao de igualdade ou desigualdade?”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 214.

femenino llevó a que se propusiera una transvaloración de la maternidad, exaltada en el imaginario pero en la realidad desvalorizada en la práctica social, excluida del espacio público y desalojado de lo simbólico”⁹⁰⁶. Hasta tal punto, que en obras que alcanzaron gran predicamento en su época, como *Philosophia vulgar*, se introduce esta reflexión en boca de una niña: “!Madre!, ¿qué cosa es casar? Hija, hilar, parir y llorar”⁹⁰⁷.

El precepto “procread y multiplicaos y henchid la tierra”, a pesar de que en hebreo se formula en plural, no se aplica sobre las mujeres, sino que solo es válido para los varones, salvo que se interprete como una bendición que afectaría por igual a hombres y mujeres⁹⁰⁸. La infertilidad es un auténtico flagelo divino, “donde impera la voluntad de un dios masculino, el centro de la atención será la simiente masculina y no la matriz femenina”. Los hombres relevantes en la tradición judeocristiana nacen por voluntad de Dios, a quien hay que dirigir las plegarias para la obtención de un hijo varón⁹⁰⁹.

Se insiste en que tratándose de un precepto positivo es válido para el varón, ya que en el mismo versículo se menciona “henchid la tierra y sojuzgarla”, lo que permite al rabinismo postular que “el sojuzgar va bien con el modo de actuar del varón, pero no va bien el sojuzgar con el modo de actuar de la mujer”⁹¹⁰. MAIMÓNIDES en sus epístolas escribirá: “Goza de la vida con tu compañera, la mujer de tu juventud. Pensad que estáis en el arca de Noé y consolaos de modo ordenado y según la norma moral, para la procreación y la perpetuación del

⁹⁰⁶ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 314.

⁹⁰⁷ PINTOS, Juan Luis (1984), “¿Un Montaigne español?: esbozo para un estudio de sociología de la moral del siglo XVI español: Juan de Mal de Lara y su ‘Filosofía vulgar’”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 4, p. 195.

⁹⁰⁸ “Convertirnos en madres [es] el papel por excelencia que se nos asigna. Sin embargo, mientras que para nosotras los hijos son un derecho, para nuestros maridos son una obligación”. SALVATIERRA, Aurora & RUIZ MORELL, Olga (2005), *La mujer en el Talmud. Una Antología de textos rabínicos*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, p. 69.

⁹⁰⁹ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 316.

⁹¹⁰ COHN, Haim H., *Los derechos humanos en la Biblia y en el Talmud*, Barcelona, Riopiedras, p. 104.

género humano”⁹¹¹. Cada criatura que viene al mundo reporta a sus padres una bendición y es el punto de partida de una nueva progenitura⁹¹².

2.2.2 DÉBITO CONYUGAL: ONAH

El judaísmo consagra la legitimidad sexual en los confines del matrimonio⁹¹³, instrumento de control de los impulsos sexuales y constrictor de sus aspectos instintivos, donde el impulso libidinoso es domeñado a través del ritual de los esponsales, de la pureza familiar y de las normas que “convierten el lecho matrimonial en un altar respetuoso al Eterno y no en un nido de áspices presurosas en descargar sus angustias o energías”, porque “un instante de placer en el Mundo por venir (*Olam Habá*) sobrepasa todo placer de la vida entera en este Mundo”⁹¹⁴.

En las fórmulas preliminares de las capitulaciones se establece el compromiso del esposo de atender las necesidades de la contrayente, entre las que es citada expresamente la vida marital. Paralelamente se estipula un *móhar*, o precio simbólico entregado a los padres de la esposa, siguiendo tradiciones ancestrales, por la virginidad, fijada en doscientos *zuzim*, moneda de plata común en Israel⁹¹⁵.

La psicología de la mujer sería una suma de irracionalidad, inconsistencia, veleidad, irritabilidad e imaginación⁹¹⁶; a la par que en el hombre converge la fe religiosa y la racionalidad. El control sobre las pasiones proviene del elemento

⁹¹¹ DEL VALLE, Carlos (ed.) (1989), *Cartas y Testamento de Maimónides (1138-1204)*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, doc. XLV.

⁹¹² STARR SERED, Susan (2000), “Las mujeres judías y la Shekiná”, *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 288, pp. 89-102.

⁹¹³ *Devarim*, 23:18 y 24:1-2.

⁹¹⁴ *Avot*, 4:16.

⁹¹⁵ “Sé mi esposa según la ley de Moisés”. LACAVE, José Luis (1998), *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos (1297-1486)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, doc. 2.

⁹¹⁶ NEWMAN, Aryeh (1997), “Women, saints and heretics in Maimonides: the challenge of translating Judaica”, *Conservative Judaism*, 49, pp. 75-84; HARVEY, Warren Zev (1981), “The Obligation of Talmud on Women according to Maimonides”, *Tradition*, 19, pp. 122-130 & ÍDEM (1993), “Sex and health in Maimonides”, en *Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher*, Northvale, Jason Aronson Inc, pp. 33-39.

masculino, mientras que sus apetitos biológicos y sus hábitos pecaminosos nacen de lo femenino⁹¹⁷.

La mujer es calificada de introvertida y pasiva en contraposición al varón, que es activo y extrovertido⁹¹⁸, no negando la evidencia de que aunque sus órganos genitales sean internos, tienen mayor capacidad erógena⁹¹⁹. Esta paradoja entre el deseo y su pasividad sexual es valorada como una consecuencia de la “maldición de Eva” hacia las de su estirpe⁹²⁰, padeciendo el dolor del parto. Tras las citas rabínicas elogiosas de las virtudes femeninas narradas en la Biblia, donde se hace gala de las proezas intelectuales y religiosas⁹²¹, así como su capacidad de sacrificio y abnegación, subyace la defensa del *status quo*: la satisfacción de las necesidades del marido y la procreación. En suma, sus funciones biológicas y su papel en la sociedad determinan su destino⁹²².

La Biblia destaca entre los derechos inalienables de la mujer casada⁹²³, el alimento (*she'era*), el vestido (*kesutah*) y los derechos conyugales (*onatah*)⁹²⁴. El marido tiene un deber compensatorio hacia la mujer, denominado *onah*⁹²⁵, que en el Talmud presenta una doble acepción cuantitativa y cualitativa con respecto a la frecuencia de las relaciones a las que tiene derecho y que han de ser complacidas, protegiéndola de la privación sexual⁹²⁶. Como señala NAHMÁNIDES al referirse a la cualidad de *onah*, es exigible intimidad, regularidad y una atmósfera apropiada⁹²⁷,

⁹¹⁷ MAIMÓNIDES, *Guía de Perplejos*, 3,48.

⁹¹⁸ *Sanedrín*, 7a.

⁹¹⁹ *Baba Mes'ia*, 84a.

⁹²⁰ Génesis, 3:16.

⁹²¹ GUTSTEIN, Naphtali (1999), "Proverbs 31:10-31; the woman of valor as allegory", *Jewish Bible Quarterly*, 27, pp. 36-39.

⁹²² ADELMAN, Howard, "Images of Women in Italian Jewish Literature in the Late Middle Ages", pp. 102-104.

⁹²³ Éxodo, 21:1-11.

⁹²⁴ *Ketubot*, 47b-48a. El marido ha de consagrar el primer año de matrimonio a su esposa. *Devarim*, 24:5.

⁹²⁵ Génesis, 3:16.

⁹²⁶ *Ketubot*, 48a.

⁹²⁷ BIALE, Rachel, *Women & Jewish Law. An exploration of Women Issues in Halakhic Sources*, pp. 128-129.

mientras que RASHI, defiende que el marido procurará placer a su mujer, aunque como efecto, no como causa en sí⁹²⁸.

La *Misnah* establece la frecuencia del coito –beneficioso para la mujer porque el “esperma es mas impuro” y puede convertirse en materia venenosa⁹²⁹– conforme a la actividad profesional del marido, estableciéndose un período de abstinencia no superior a una o dos semanas. Sin embargo, existe una corriente restrictiva o ascética⁹³⁰ que la considera un *maximum* –consonante con las obligaciones morales de un hombre espiritual⁹³¹–, cuya defensa más elaborada la ostenta Abram ben David de POSQUIERES durante el siglo XII, influido por las tesis cristianas⁹³². En su guía para hombres piadosos *Ba'alei Ha-Nefesh* asegura que los ritmos son estimativos⁹³³.

El Talmud aborda diversas circunstancias en que el marido ha de armonizar las necesidades sexuales de su cónyuge: previamente a iniciar un viaje⁹³⁴; poco antes de la menstruación⁹³⁵; la noche de la inmersión en el *mikveh* o cuando advierta "estrategias de seducción", siendo exigible una completa receptividad en el período *post partum*⁹³⁶. RABAD enumera diversos propósitos o *kavanot* donde el sexo es permisible y deseable: procrear, mejorar la salud del feto, observar la *onah*, restringir la pasión del hombre hacia la esposa y prevenir enfermedades debidas a los impulsos frustrados⁹³⁷.

⁹²⁸ Deuteronomio, 24:5. Por su parte, Éxodo, 21:11 considera irrenunciables los derechos de la procreación y de *onah*.

⁹²⁹ “Mulier, quia per coitum fit de ipsis multa expurgatio superfluitatum, etiam sperma ipsius est impurius quam sperma virorum et citius convertitur in venenosam materiam, unde incurrunt multas egritudines et multa alia”. VILLANOVA, Arnaldo de (1996), *Opera Medica Omnia. Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*, Barcelona, C.S.I.C, pp. 763-64.

⁹³⁰ *Pesahim*, 72b.

⁹³¹ *Berakot*, 22a.

⁹³² COHEN, Jeremy (5752/1992), “Rationales for conjugal sex in RaABaD’s Ba’alei ha-nefesh”, *Jewish History*, 6, pp. 65-78.

⁹³³ *Ketubot*, 62b.

⁹³⁴ *Yebamot*, 62b.

⁹³⁵ *Pesahim*, 72b.

⁹³⁶ *Niddah*, 31a.

⁹³⁷ En el plano biológico, el *nasciturus* se encuentra ya formado en el seno materno (*beten*) a los seis meses. Lo que ocurre en la matriz (*rehem*) durante los tres meses restantes simboliza la vida entera del niño desde su nacimiento hasta su muerte. GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1988), “Los tropos metonímicos del Pentateuco hebreo”, *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, 201/3, p. 545.

2.3 LEYES DE PUREZA FAMILIAR Y TABÚES⁹³⁸: NIDDAH

Para E. DURKHEIM la expresión más universal del dualismo se produce en la dicotomía sagrado/profano y la ulterior división de lo sagrado entre puro/impuro, si bien lo sagrado impuro y lo profano se identifican a la postre⁹³⁹. El autor del Levítico opera también sobre oposiciones binarias. El mundo está dividido en dos clases de seres: los comprendidos en la Alianza y los excluidos de ella. La impureza es la condición contagiosa de una persona, lugar o cosa incompatible con el servicio del culto⁹⁴⁰. No se apela a sentimientos de aborrecimiento y asco porque la norma insta a evitar o excluir, así como la regla “no tocar” protege a las criaturas tenidas por impuras.

Como manifiesta M. DOUGLAS una “microsociedad” y sus representaciones se comportan como una pluralidad de entidades, cuya interacción conforma una unidad orgánica superior muy difícil discernir, ya que así como no se puede hablar de la mujer en singular, sino en plural, se debe hablar de “microsociedades”, atendiéndonos a sus distintas peculiaridades sociales, creenciales, idiosincráticas y generacionales. En este contexto, el cuerpo es metáfora de la sociedad en tanto reproduce las relaciones sociales. La higiene establece rígidos límites entre lo que es corpóreo y lo que no lo es. Asimismo sucede con las reglas de pureza: lo sucio es una forma de representar al otro, la alteridad⁹⁴¹.

Los símbolos obedecen a necesidades culturales y no naturales. En la cultura judía existe un fuerte nexo entre cuerpo, sociedad y religión, de modo que el sistema simbólico al que responden se hace presente en todos ellos, pues “el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa

⁹³⁸ GARCÍA LÓPEZ, Félix (1999), “Lo puro y lo impuro en la tradición judía”, *Revista de Occidente*, 222, pp. 51-68.

⁹³⁹ PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: Horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, p. 134.

⁹⁴⁰ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona, Gedisa, pp. 178 y 182.

⁹⁴¹ ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 25, p. 110.

con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales”⁹⁴². J. L. NANCY, al teorizar sobre estatuto ontológico y epistémico del cuerpo, defiende que en realidad no tenemos un cuerpo, sino que más bien lo somos⁹⁴³.

La relación entre sistemas sociales y sistemas simbólicos es estrecha, reflejando los modos de control social una imagen correspondiente sobre las formas de control corporal; en cuanto aumenta aquel, se incrementa este último. Éste es el contexto apropiado para comprender las normas de pureza⁹⁴⁴. La impureza/suciedad nos conduce al campo del simbolismo, donde el cuerpo actúa de microcosmos⁹⁴⁵.

Como afirma Ch. MOPSIK el hombre es un ser transido de lenguaje, por lo que en consonancia su cuerpo es significativo, un modelo estructural del cosmos divino. La anatomía es semiótica⁹⁴⁶. Tras la religión, la medicina es la segunda fuerza de conocimiento que lo sitúa como eje de acción y de reflexión en el cosmos-mundo musulmán, al igual que sucede en el de los judeocristianos⁹⁴⁷.

La impureza y la regulación del contagio ritual permiten no atribuir a los demonios la responsabilidad de sus males, con lo que se superaba a la par el miedo a las criaturas demoniacas en un movimiento modernizador. Porque la pureza ritual es una suerte de “protección bilateral” donde un objeto consagrado queda protegido de la profanación y una cosa profana queda protegida de lo

⁹⁴² DOUGLAS, Mary (1978), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial, p. 97.

⁹⁴³ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2007), “La Filosofía del cuerpo de Jean-Luc Nancy: metáforas y escatología de la enfermedad”, *Psikeba: Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, 5. Disponible en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca2.pdf> [Consultado: 12/12/2016].

⁹⁴⁴ MONFORT PRADES, Juan Manuel (2010), “Mary Douglas. El cuerpo como microcosmos en el contexto de la pureza ritual”, en *XVIII Congrés Valencià de Filosofia: València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià*, pp. 75-76.

⁹⁴⁵ DOUGLAS, Mary (2000), *Pureza y peligro, Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 54-55.

⁹⁴⁶ MOPSIK, Charles (1992), “El cuerpo del engendramiento en la Biblia hebraica, en la tradición rabínica y en la Cábala”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus Ediciones, vol. 1, pp. 49-74.

⁹⁴⁷ TENA TENA, Pedro (2008), “Mujer y cuerpo en Al-Ándalus”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 26, p. 52.

sagrado⁹⁴⁸. También para los musulmanes, que muestran un equiparable interés por el cuidado del cuerpo, la limpieza es una importante actuación vital del *homo islamicus*; sobre todo, por un deseo de alcanzar pureza ante la Divinidad⁹⁴⁹.

El judaísmo preconiza el tabú de los períodos agenésicos⁹⁵⁰, compartiendo componentes psicológicos con otras culturas⁹⁵¹, nacidos del temor a la sangre y de la disociación entre la fase menstrual y la concepción de una nueva vida, que convierten a la mujer en *niddah* o excluida⁹⁵², sujeta a ostracismo⁹⁵³. La creencia de que coincidía con un incremento de la actividad microbiana, que la imaginación parangonaba con una “máquina de ponzoña”, alimenta el fantasma de la *gynophobia*⁹⁵⁴.

En sus orígenes se englobaba dentro de las “leyes de la pureza”⁹⁵⁵, que negaban el acceso al Templo a las personas que no cumplían determinados parámetros. La contaminación era contraída bajo diversas circunstancias, no siempre sexuales, como el contacto con cadáveres, leprosos o ciertos insectos⁹⁵⁶. Empero en la Edad Media cobró una naturaleza distinta, y se centró en los interdictos sexuales, proyectando su regulación cultural sobre la esfera privada.

La menstruación es un elemento clave de la diferenciación sexual, al establecer la distinción entre lo masculino y lo femenino, hasta el punto de que “los cambios en las representaciones culturales de la menstruación reflejan cambios en las

⁹⁴⁸ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 32-33.

⁹⁴⁹ TENA TENA, Pedro (2008), “Mujer y cuerpo en Al-Ándalus”, p. 57.

⁹⁵⁰ DESTRO, Adriana (1996), “The witness of times; an anthropological reading of Niddah”, en *Reading Leviticus*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 124-138.

⁹⁵¹ VILLANOVA, Arnaldo de (1996), *Opera Medica Omnia. Regimen Sanitatis ad Regem Aragonum*, p. 769.

⁹⁵² No se puede mezclar lo puro con lo impuro, de ahí la separación por sexos en el Templo y en las sinagogas, extensiva a los varones con enfermedades venéreas, dermatitis, etc. MORENO KOCH, Yolanda (1998), “El espacio comunal por excelencia: la sinagoga”, en *El legado material hispanojudío*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, p. 138.

⁹⁵³ MEISELMAN, Moshe (1978), *Jewish Woman in Jewish Law*, New York, Ktav Pub Inc., pp. 125-129.

⁹⁵⁴ JACQUART, Danielle & THOMASSET, Claude, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor, p. 199.

⁹⁵⁵ La impureza, según el Levítico, puede ser de varios tipos: innata, por contagio, involuntaria y voluntaria. BUIS, Pierre, *El Levítico. La Ley de Santidad*, Estella, Verbo Divino, p. 12.

⁹⁵⁶ GREENBERG, Moshe (1995), “The etymology of ‘niddah’ (menstrual) impurity, Biblical”, en *Epigraphic and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 69-77.

formas de pensar el cuerpo de las mujeres y la identidad sexual”⁹⁵⁷ modelada por el discurso dominante. Tanto en la literatura latina como en la hebrea, es un valor ambivalente: signo de fertilidad y salud o fuente de enfermedad. Por un lado se considera que es un proceso natural que mejora su salud, pero de otro las hace ritualmente impuras, por ello junto a un enfoque terapéutico existen alusiones veladas o explícitas al cuerpo femenino como “imperfecto” y con capacidad para generar “daño” con base aristotélica⁹⁵⁸.

El punto crucial consiste en evitar el contacto entre los esposos y eliminar la excitación sexual durante este período⁹⁵⁹ –incluida la *gesticulatio* que alienta el juego de la seducción⁹⁶⁰–, pero manteniéndose atractiva, cuidando su maquillaje y los vestidos, para que no se lesione la relación marital que podría ser causa de divorcio⁹⁶¹. No en vano, la belleza es antídoto y requisito para la procreación, evita la infidelidad, la poligamia y los hijos bastardos.

A propósito de la observancia ritual estricta que el Levítico parece mostrar sobre el sexo y la enfermedad, “las religiones que ritualizan el sexo con frecuencia suelen estar a favor de él y no en su contra”. Fiel a la preocupación de Dios por la fertilidad, su mayor interés es la reproducción. Amén de la lepra y los fluidos genitales masculinos o femeninos, la sangre menstrual y del postparto son los únicos temas médicos contenidos en el libro sagrado⁹⁶².

Los patrones que imponen períodos de abstinencia y un distanciamiento físico de los esposos, regulando con precisión la vida sexual de la pareja –operativa la mitad del año, si consideramos la etapa pre y postmenstrual⁹⁶³–, al que se pone fin

⁹⁵⁷ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 60/1, p. 50.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁹⁵⁹ Incluyendo los afrodisíacos. SCHMITT, Eleonore (1999), “Cows, Sheep, and Date-palms. Social Dimensions of Food in the Bible”, en *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional*, Huesca, La Val de Onsera, vol. 2, pp. 1020-1022.

⁹⁶⁰ *Eclesiástes*, 27:28.

⁹⁶¹ *Sabbat*, 64b.

⁹⁶² DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 206.

⁹⁶³ Las relaciones se reactivan después de la inmersión en el *mikveh* entre doce y catorce días después de la menstruación. *Niddah*, 31b.

en virtud de diversos actos de purificación coincidentes con una nueva ovulación, favorece la procreación porque hacen a la mujer más deseable a los ojos de su marido⁹⁶⁴.

Las leyes diferencian la menstruación ordinaria (*niddah*) del flujo anómalo (*zavah*); la primera macula a la mujer durante una semana, en la que está prohibida cualquier relación. Una vez transcurrido el séptimo día, en el caso de que haya desaparecido el flujo vaginal, realizará un baño purificador de inmersión y lavará sus ropas, siendo considerada apta para la conyugalidad⁹⁶⁵. El *miqveh* tiene una doble significación para la mujer de purificación física y espiritual, pues al sumergirse “una vez todo su cuerpo” es bañada en las “aguas vivas” de la creación, “como si hubiera nacido en ese mismo instante”⁹⁶⁶.

Para evitar vulneraciones accidentales se estatuyen los días impuros premenstruales, animando a la mujer a que proceda a un autoexamen antes de iniciar una relación sexual para que no sobrevenga un flujo inesperado⁹⁶⁷. Estas prácticas seguirán siendo observadas por las judeoconversas, porque se trata de una ablución ritual y mental. Algunos procesos inquisitoriales castellanos son inequívocos a este respecto: “que quando le baxasse su regla se labase todo el cuerpo por limpieza” y “que quando les acudiese el mes se havian de lavar las piernas y no havian de rezar”⁹⁶⁸.

En la fase *post partum* –cuya explicación es puramente biológica, pues el sangrado prosigue durante cuatro o seis semanas⁹⁶⁹– el período de la *niddah*

⁹⁶⁴ APPELBAUM, David (1977), “Psychosomatic Aspects of the Menstrual Cycle in Jewish Law”, *Journal of Psychology and Judaism*, 2, pp. 55-70.

⁹⁶⁵ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2008), “Cielos y aguas bíblicos a la medida del hombre medieval y mediterráneo”, *Hispania Judaica Bulletin*, 6, pp. 5-33.

⁹⁶⁶ El valor numérico de la palabra *miqveh* es 151; si se le añade la cifra 7, que representa los siete días de la creación del mundo, se obtiene 158, representado en *mayim hayim*, “aguas vivas”. SAFRÁN, Alexandre (1999), *Sabiduría de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, p. 142.

⁹⁶⁷ Niddah, 2:1. Cfr. MEACHAM, Tírzah Z. (1998-1999), “Hidden difficulties in the Sages' terminology for women's bodies”, *Korot*, 13, pp. 55-76.

⁹⁶⁸ BEL BRAVO, María Antonia (1997), *Sefarad. Los judíos de España*, Madrid, Sílex Ediciones, p. 264.

⁹⁶⁹ Levítico 12:1-8.

dependerá del sexo de la criatura: si alumbró un hijo es de una semana⁹⁷⁰, más treinta y tres días adicionales de purificación antes de realizar el sacrificio en el Templo; cuando se trata de una hija el período se duplica (catorce y sesenta y seis días, respectivamente), porque en su día se convertirá en mujer que menstruará y parirá⁹⁷¹.

La separación de la madre no atribuye ningún efecto pernicioso a su pérdida de sangre. Durante un período determinado no podrá tocar ningún objeto consagrado ni entrar en el santuario⁹⁷². Esta incapacidad no es una rémora: obedece a que necesita el privilegio del descanso. El hijo debe ser apartado de la madre para la circuncisión a los ocho días de su nacimiento, pero el aislamiento de la madre debe mantenerse cuarenta días. En el caso de una hija, se duplica el período de reclusión a ochenta días.

La criatura no se contagia de impureza por contacto cuando su madre continúa amamantándole, en unos momentos en que la tasa de mortalidad infantil era elevada, de modo que las criaturas eran vulnerables tras el parto⁹⁷³. El niño circuncidado y su madre se consideraba que estaban más a salvo después de la ceremonia de la ablación del prepucio, lo que le permitía que el confinamiento fuera más breve, mientras que la niña debía permanecer protegida de cualquier peligro durante más tiempo⁹⁷⁴.

La segunda ley establece que cuando una pareja mantiene relaciones sexuales y existe emisión de semen, ambos deben bañarse y permanecen impuros hasta la

⁹⁷⁰ “Cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días; será impura como en el tiempo de sus reglas”. Levítico, 12:2.

⁹⁷¹ BIALE, Rachel (1986), *Women & Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York, Schocken Books, p. 152.

⁹⁷² DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 208.

⁹⁷³ La mortalidad se acrecienta en el caso de las mujeres con las complicaciones derivadas de los partos y los problemas del sobreparto. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Isabel (2001), “Ancianidad, viudedad... El hombre medieval en su edad postrera”, en *IX Semana de Estudios Medievales. La familia en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 288.

⁹⁷⁴ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 208-209.

tarde⁹⁷⁵. La tercera impone las mismas reglas para una mujer que tiene flujo de sangre⁹⁷⁶. Tanto los flujos de sangre femeninos como los del semen masculino se equiparan⁹⁷⁷. La misma ley que impone a un varón lavarse después de una polución nocturna⁹⁷⁸, contempla que en el supuesto de flujo genital deberá purificarse con las mismas precauciones que una mujer *post partum* o que el leproso purificado⁹⁷⁹.

3. LAS VIUDAS: VULNERABILIDAD, SOLEDAD E INDEPENDENCIA

Superada la infancia, la mujer, junto a los ancianos y los niños huérfanos o expósitos⁹⁸⁰, es más sensible al desamparo que el varón, conformando un grupo vulnerable, pues como advertía Alfonso X precisan cauciones adicionales “así como desamparados et más sin consejo de los otros”⁹⁸¹. Para mitigarlo, las cofradías ejercen la caridad y la asistencia mutua a todos sus miembros en casos de adversidad, como la enfermedad, la pérdida del trabajo, el desarraigo, etc. así como a las viudas, huérfanos e inválidos, ofreciéndoles socorro y actuando a modo de una cuasifamilia⁹⁸².

Para evitar su marginación moral de las doncellas pobres, huérfanas o no, se extendió la costumbre de aportar ayudas económicas para constituir una dote con la que maridar⁹⁸³. Pero también cuando la mujer enviudaba se abría ante ella otra

⁹⁷⁵ Levítico, 15:18.

⁹⁷⁶ Levítico, 15:19-30.

⁹⁷⁷ Levítico, 15:14-15 y 29-30.

⁹⁷⁸ Levítico, 15:16-17.

⁹⁷⁹ Levítico, 15:14.

⁹⁸⁰ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María (1998-2000), “Fuentes escritas para la historia de las mujeres: algunos ejemplos documentados de la Murcia bajomedieval”, *Contrastes. Revista de Historia Moderna*, 11, pp. 81-110.

⁹⁸¹ CANTERA MONTENEGRO, Margarita (2014), “Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval”, *En la España Medieval*, 37, p. 365.

⁹⁸² SESMA MUÑOZ, José Ángel (1993), “Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval”, en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval, XIX Semana de Estudios Medievales, Estella '92*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 24-25.

⁹⁸³ CANTERA MONTENEGRO, Margarita (2014), “Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval”, p. 366.

etapa de potencial temor a la soledad y al desamparo si no tenía hijos que se hiciesen cargo de ella o si carecía de bienes materiales suficientes para vivir⁹⁸⁴.

Las viudas que pertenecen a los estratos superiores, que heredan el dinero o el oficio del marido, constituyen un grupo activo en las ciudades, porque las que están en el umbral de la pobreza, a los ojos de sus contemporáneos, son miembros dignos de compasión. Esto es, compartiendo estado pero no edad, estatuto económico o duración de la viudedad, presentan una gran heterogeneidad y se sitúan en todos los gradientes de la escala social⁹⁸⁵.

Por definición, la viudez no es un estado que se escoja, pero sí lo es la actitud vital con que se afronta y su situación socioeconómica. Depende de si es una opción libremente elegida o resultado de las circunstancias existenciales a las que se ha visto abocada, pues no en vano concurren numerosos factores (entorno familiar, presión social, aptitudes personales, preocupación por el futuro de sus hijos, en especial de las doncellas).

Una porción de ellas pasa a ocupar la posición de cabezas de familia, asumiendo la responsabilidad de sacar adelante su prole, lo que no siempre fue fácil. Pero si pudieron elegir su futuro lo hicieron gracias a un respaldo material, porque libertad y recursos materiales suelen ir aparejados libertad y recursos, sin la omnipresencia de un hombre que tomara sus decisiones vitales. Gestionar los intereses sociales de la familia y sus bases económicas le otorga una autonomía sin parangón, asumiendo decisiones vinculadas al futuro laboral o emocional de sus

Entre las disposiciones *mortis causas* de las testadoras judías se cita la *cofraria de las mulleres* en Tarazona (1418), respondiendo a una sensibilidad especial por atender a las huérfanas, condenadas de otro modo a la pobreza material y la incuria social que cierra toda posibilidad al matrimonio. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, Tarazona, Institución Fernando el Católico, doc. 1550 & ÍDEM (1997), *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías del reino de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 2623-2625.

⁹⁸⁴ VINYOLÉS I VIDAL, Teresa María (2008), "Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violencia", *Clío & Crimen*, 5, pp. 72-93.

⁹⁸⁵ PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María (2010), "Mujeres liberadas de la tutela masculina: de solteras y viudas a fines de la Edad Media", *Cuadernos Kóre*, 2, p. 35.

hijos⁹⁸⁶. A pesar de los problemas que han de afrontar, convertirse en una mujer *sole and unmarried* no significaba vulnerabilidad⁹⁸⁷.

La viudez es un estado ambiguo, incluso transgresor, pues se consideraba como una etapa de la vida de la mujer que le dotaba de potenciales privilegios. La Iglesia a la par de que las disuadía de volver a casarse, si eran jóvenes y atractivas las percibía como una trampa diabólica, de modo que no se oponía a un nuevo casamiento⁹⁸⁸. A este respecto, es relevante la mención que hace un testigo en el tribunal de la Inquisición de Soria quien, ante la pretensión de una viuda de contraer un tercer enlace, le replica que tenía la fortuna de ser cristiana, pues “en la Ley vieja estaba prohibido que no casase ninguno con muger que enterraba más de dos maridos”⁹⁸⁹.

La terapéutica hipocrática –cuyos términos utilizados para *especie* y *género* son distintos– cuenta con numerosos medicamentos de administración oral y vaginal para la “sofocación” uterina, preponderando las recomendaciones a las viudas de volver a quedarse embarazadas y a las solteras la prescripción del matrimonio, ya que la *apnoia hysterike* solo afecta a aquellas mujeres que carecen de menstruación porque el semen queda retenido, produciendo una alteración de la composición desequilibrando el equilibrio humoral, registrándose síntomas de putrefacción⁹⁹⁰.

Autores como Maymón GALIPAPA en su *Juramento de viudedad*, describen dos arquetipos de viudas, expresión del dolor y de la hipocresía⁹⁹¹. El poeta pretende ofrecer un retrato realista de su personalidad: se sienta en silencio, su cabeza a

⁹⁸⁶ Íbidem, pp. 33 y 37-38.

⁹⁸⁷ ANDERSON, Bonnie S. & ZINSSER, Judith P. (2009), *Historia de las Mujeres. Una historia propia*. Madrid, Editorial Crítica, pp. 348-352.

⁹⁸⁸ MIRRER, Louise (1994), “Observaciones sobre la viuda medieval en la literatura (Libro de buen amor) y en la historia”, en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, vol. 2, pp. 9-10.

⁹⁸⁹ CARRETE PARRONDO, Carlos (1985), *El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, doc. 125.

⁹⁹⁰ LÓPEZ PÉREZ, Mercedes (2006), “La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23, pp. 904 y 908.

⁹⁹¹ NAVARRO PEIRÓ, Ángeles (1992), “Los cuentos misóginos de Maimón Gallipapa”, *Sefarad*, LII/1, pp. 181-186.

menudo entre sus piernas y las lágrimas cayendo de sus mejillas; mientras unas visten hipócritamente de luto, otras se apresuran a desprenderse de él. En su mesa hay vino y flores. Es visible desde el exterior de la ventana, y se exhibe incluso deambulando y flirteando. Rechaza al primer pretendiente con vehemencia; el siguiente, un hombre inteligente, que se le acerca ofreciéndole consuelo ante su dolor; entre tanto, hace indagaciones sobre el hombre más idóneo⁹⁹². Paralelamente, el retrato trazado de la viuda virtuosa por san Bernardino de SIENA no se separa apenas un ápice de la cultura judía, ya que tiene como modelo a Judith: piadosa, generosa con sus vecinas, con capacidad de superar las adversidades, evitar las malas compañías y no caer en las tentaciones del diablo⁹⁹³.

En la aplicación de la legislación sobre las vidas concretas de las viudas del ámbito urbano de muy distinta extracción social –así lo demuestran los estudios realizados en Zaragoza, Huesca, Teruel, Calatayud y Daroca–, sujetas a la supervivencia de sus hijos⁹⁹⁴, se percibe cierta desatención en los segmentos más deprimidos pero potencia la aparición de “señoras poderosas”, hecho que no se produce entre las conversas procesadas por la ejecución patrimonial que padecen⁹⁹⁵.

Es más, si la *edad perfecta* a efectos jurídicos no se alcanza, según los fueros, hasta los veinte años, la mujer obtiene su plena emancipación y mayoría de edad económica real una vez que ha enviudado, permitiéndole recuperar libertad e independencia, pese a que tuviera que acudir en ocasiones a la vía judicial. En esta realidad convergen una serie de factores, como son la restitución del *eixovar*

⁹⁹² GUTWIRTH, Eleazar (1998), “Widows, artisans, and the ‘Issues of Life’: Hispano-Jewish bourgeois ideology”, en *Iberia and Beyond; Hispanic Jews between Cultures*, Newark, University of Delaware Press & London, Associated University Presses, p. 156.

⁹⁹³ PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María (2010), “Mujeres liberadas de la tutela masculina: de solteras y viudas a fines de la Edad Media”, pp. 45-46.

⁹⁹⁴ RATCLIFFE, Marjorie (1992), “‘Así que donde no hay varón, todo bien fallece’: La viuda en la legislación medieval española”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, vol. 1, pp. 314-315.

⁹⁹⁵ GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1993), “Viudedad foral y viudas aragonesas a finales de la Edad Media”, *Hispania*, 53/184, pp. 431-450 & ÍDEM (2005), “Viudedad foral y viudas aragonesas”, en *Del nacer y el vivir*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 155-176.

(dote) y del *creix* o *excreix* (aumento)⁹⁹⁶ –*donatio propter nupcias* efectuada por el cónyuge, equivalente la mitad de la dote⁹⁹⁷, salvo en el caso de segundas nupcias o posteriores⁹⁹⁸–, a la par que los derechos de usufructo del patrimonio del marido⁹⁹⁹.

El protagonismo de la mujer, en cuanto rectora y garante de la célula familiar, si no existen varones adultos, es determinante en el período inmediato al fallecimiento del cónyuge, circunstancia que permite que se la denomine por el oficio que hasta entonces permanecía soterrado aunque lo ejerciera. Una mayoría asume la jefatura¹⁰⁰⁰ de la economía doméstica o el negocio de sus extintos maridos¹⁰⁰¹, singularmente si eran mercaderes. El *tandem* viudez + sustitución se subroga en los puntos en los que se asienta la superioridad masculina: realización de un trabajo necesario para la familia, representación y liderazgo, es decir, capacidad de decisión¹⁰⁰².

Una viuda sin hijos –siempre y cuando haya dejado transcurrir tres meses, en evitación de los problemas que engendraría un embarazo–¹⁰⁰³ es en potencia un buen partido, pudiendo encontrar un esposo más joven o permitirse el lujo de

⁹⁹⁶ En los contratos matrimoniales hebreos se contempla la dote (*nedunya*) y un incremento dotal, entendido a modo de donación (*mattaná lehud*). LACAVE RIAÑO, José Luis (2002), *Medieval Ketubot from Sefarad*, pp. 90-95.

⁹⁹⁷ VINYOLÉS, Teresa María (coord.) (1984), “La viudez ¿triste o feliz estado? (Las últimas voluntades de los barceloneses en torno al 1400)”, en *Las mujeres en las ciudades medievales, Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, p. 30.

⁹⁹⁸ PIQUERAS, Jaime (2012), “Contratos matrimoniales en régimen dotal, 1381-1491: una aproximación a la sociedad medieval de Valencia”, *En la España medieval*, 35, p. 109.

⁹⁹⁹ IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 256-257.

¹⁰⁰⁰ GARCÍA GALLO, Alfonso (1982), “La evolución de la condición jurídica de la mujer”, en *Estudios de Historia del Derecho Privado*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 87.

¹⁰⁰¹ En algunas aljamas este segmento asciende al 10% de la población adulta. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*, Huesca, Ayuntamiento de Huesca, p. 65 & ÍDEM (2005), *Los judíos de Monzón y la Orden de San Juan de Jerusalén*, Monzón, Centro de Estudios de Somontano de Monzón, pp. 154-155.

¹⁰⁰² TALLAN, Cheryl (1990), “The position of the medieval Jewish widow as a function of family structure”, en *X World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 91-98; ÍDEM (1994), “The economic productivity of medieval Jewish widows”, en *XI World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 151-158 & ÍDEM (1991), “Medieval Jewish widows: their control of resources”, *Jewish History*, 5, pp. 63-74.

¹⁰⁰³ BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2004), *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón: los Responso de Rabí Yisshaq bar Saset Perfet de Barcelona: 1368-1408*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 132.

permanecer en ese estado civil¹⁰⁰⁴. Otras, dependiendo de la dote y del caudal relicto, se sintieron emancipadas, no abrigando deseo alguno de volver a matrimoniar, lujo que no tenían las más pobres.

Si tomamos como referencia los contratos nupciales celebrados en Valencia a lo largo del siglo XV, indican un deterioro económico generalizado entre el segmento de viudas –que representan la cuarta parte de los instrumentos notariales obedientes a esta tipología– que acuden al mercado matrimonial. Si el valor medio de la aportación dotal en el primer enlace es de 5.108 sueldos, las cartas en las que interviene una viuda desciende a 4.187 sueldos; en términos relativos se devalúa en un 18%¹⁰⁰⁵.

Este empobrecimiento es una de las razones que le impulsan a celebrar segundas o terceras nupcias, además de los problemas morales o de inseguridad que su situación representaba. Asimismo, si son jóvenes y no tienen descendencia, después de un matrimonio reciente, vuelven a su casa familiar y optan a un nuevo enlace pese a las reticencias¹⁰⁰⁶.

3.1 SOCIEDAD CONYUGAL: DERECHO DE VIUDEDAD Y USUFRUCTO

En los albores del Derecho civil, la protección jurídica de la mujer que enviudaba, fuera villana o infanzona, se efectuaba por medio de dos instituciones: las arras y la comunidad conyugal continuada¹⁰⁰⁷. Esta saludable costumbre de conceder un legado –habitualmente testamentario–, con la finalidad de preservar

¹⁰⁰⁴ Conocemos casos de judías viudas longevas que contraen un segundo matrimonios de dispar edad, como la viuda de Bonafos Faraig, judía de Valencia, que contaba más de noventa años, quien se permitió escoger, avalada por su patrimonio, a un joven Samuel Arama. MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2003), “Aspectos de la vida de los judíos valencianos reflejados en los ‘Responso’ de rabí Yishaq ben Seset Perfet (segunda mitad del siglo XIV)”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, p. 150.

¹⁰⁰⁵ PIQUERAS, Jaime (2012), “Contratos matrimoniales en régimen dotal, 1381-1491: una aproximación a la sociedad medieval de Valencia”, *En la España medieval*, 35, pp. 109-110.

¹⁰⁰⁶ PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Isabel (2001), “Ancianidad, viudedad... El hombre medieval en su edad postrera”, p. 295.

¹⁰⁰⁷ LACRUZ BERDEJO, José Luis (1946), “El régimen matrimonial de los Fueros de Aragón”, *Anuario de Derecho Aragonés*, III, p. 125.

el estatus económico que la madre había ostentado en vida del cabeza de familia, se convertirá con la magna obra de Vidal de CANNELLAS en un beneficio legal, donde aparece referido bajo la denominación “viduitatem” en el Fuero 1º *De iure dotium*.

En la foralidad aragonesa la celebración del matrimonio atribuye a cada uno de los cónyuges el usufructo de viudedad sobre todos los bienes del premuerto, salvo lo pactado en contrario en documento público o lo dispuesto mancomunadamente por ambos cónyuges. El tratamiento que reciben, en consideración a su viudez, es, por lo general, de “honorable” o “Na” (doña); así, a Luisa Pallarés se le reconoce por antonomasia como “Na Luysa”¹⁰⁰⁸.

En este sentido, en la *Compilación* de Huesca de 1247, el fuero 1º *De iure dotium* dispone que “defuncto viro, uxor vidua, licet ab eo filios habuerit, omnia quae simul habuerant possidebit: ea tamen vidua existente. Et licet non accipiat virum, si manifeste tenuerit fornicatorem, vel adulterium, amittat viduitatem, et dotes, ac si duxisset virum”. Con él se introduce el principio de conservación por parte de la viuda de los bienes que hubo juntamente con el marido, tanto los consorciales como los privativos, mientras no contraiga nuevo matrimonio y guarde castidad, hecho que corroboran el fuero 1º y 2º *De secundis nuptiis* de la citada *Compilación*¹⁰⁰⁹.

La viudedad comprende toda clase de bienes, tanto muebles como inmuebles; y procede incluso habiendo hijos, ya que *licet ab eos filios habuerit*, con el fin de continuar con la comunidad aun contra la voluntad de estos. Las normas ulteriores de *Fueros y Observancias*, aparte la extensión expresa al marido y su reducción a los sitios –ambas contenidas en el fuero 1º *De alimentis*, de 1390– adicionan el régimen jurídico de la institución puntos no decididos por la ley, cuyos problemas habían sido resueltos por la costumbre y la jurisprudencia. Medio siglo después de publicado el fuero 1º *De iure dotium*, en torno a 1301-7, el marido tendrá idénticos

¹⁰⁰⁸ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 4.

¹⁰⁰⁹ SANCHO REBULLIDA, FRANCISCO DE ASÍS & PABLO CONTRERAS, Pablo de (1993), “De la viudedad. Origen y Extensión”, en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, vol. II, p. 624.

derecho a los de la mujer. Si bien el carácter recíproco de la viudedad había sido refrendado desde mediados del siglo XIII en el *Vidal Mayor*¹⁰¹⁰.

Constante matrimonio se manifiesta como derecho expectante de los bienes – muebles e inmuebles, comunes y privativos– ante un eventual usufructo del cónyuge supérstite. Fallecido uno de ellos, adopta la forma de usufructo viudal y disfrutando el sobreviviente de los mismos bienes sobre los que recaía su derecho expectante. No se tratan de derechos distintos sino dos fases o momentos de la viudedad¹⁰¹¹.

La consagración de esta figura se produce en la Observancia 14 *De iure dotium*, que explicita una idiosincrasia familiar, latente en el Fuero 1º *De iure viduitatis* de 1398. A partir del siglo XIV, la viudedad comienza a cobrar autonomía y singularidad propias. Así, la celebración del matrimonio activa la institución para ambos cónyuges, incluso aunque no posean bienes patrimoniales comunes o privativos, supone la inmediata y automática afección al derecho expectante de cuantos bienes ingresen en dichos patrimonios, desde el instante en que se produzcan; si por el contrario tuvieran bienes al casarse, esos bienes serán ya objeto del expectante¹⁰¹².

La viudedad es una institución de Derecho de familia; no un derecho sucesorio de los cónyuges¹⁰¹³, pues la facultad que el viudo tiene sobre los bienes es superior al de los acreedores y preferente al de los legatarios, no dependiendo de la voluntad del causante y precede al derecho de los legitimarios. En la institución se integran el derecho expectante y el usufructo viudal dentro del régimen matrimonial. Por su naturaleza familiar y su implicación en el régimen de bienes

¹⁰¹⁰ *Vidal Mayor*, VI, 3, 11-13.

¹⁰¹¹ BATALLA CARILLA, José Luis (1997), “El derecho expectante de viudedad y la disposición de bienes inmuebles por los cónyuges. Desde las Observancias hasta hoy”, *Revista de Derecho Civil Aragonés*, 3/1, p. 126.

¹⁰¹² BAYOD LÓPEZ, María del Carmen (2006), “La viudedad”, en *Manual de Derecho civil aragonés*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, pp. 390-391.

¹⁰¹³ MARTÍN BALLESTERO, (1942), “Derechos sucesorios del cónyuge viudo en Aragón”, en *Primera Semana de Derecho Aragonés*, Zaragoza, Centro de Derecho Aragonés, p. 27.

del matrimonio no pueda hablarse de inoficiosidad, pues se antepone a la legítima¹⁰¹⁴.

La observancia 10ª *De secundis nuntiis* dispuso que la viuda del segundo matrimonio tenía derecho sobre la mitad de los bienes consorciales del primer matrimonio y primera sociedad continuada que le correspondiera al marido, siendo la nuda propiedad a dividir entre los hijos de la primera y de la segunda mujer, mientras que no tenía viudedad en la otra mitad del primer consorcio¹⁰¹⁵.

Por tratarse de un derecho familiar, y no de un mero lucro sucesorio, así como por su finalidad específica –mantener la cohesión y autoridad familiar, y la consideración social del cónyuge superviviente– el derecho de viudedad es personalísimo e inalienable, tanto *inter vivos* como *mortis causa*¹⁰¹⁶. En la fase usufructo viudal, la inalienabilidad e inembargabilidad de la viudedad, afecta a este derecho del supérstite pero no a los frutos de los bienes obtenidos por el viudo¹⁰¹⁷.

La *ratio* de la norma permite a los descendientes legitimarios gozar en propiedad de una parte de los bienes del cónyuge premuerto, excluyendo lo relativos al usufructo viudal. El derecho de viudedad del supérstite no se extiende a bienes, porción o cuota de ellos, que formen parte del caudal hereditario, sino hasta la mitad de dicho caudal; quedando para los legitimarios del cónyuge premuerto la otra mitad del caudal¹⁰¹⁸.

Por ministerio de la ley, el fallecimiento del cónyuge transforma el derecho expectante del otro en usufructo viudal, así como la adquisición *ope legis* de su posesión, la llamada posesión civilísima. Dicho usufructo viudal recae sobre los mismos bienes afectos al derecho expectante, con independencia de la distinta configuración o naturaleza jurídica que adopte. Así, comprende, por un lado, los

¹⁰¹⁴ SANCHO REBULLIDA, FRANCISCO DE ASÍS & PABLO CONTRERAS, Pedro de (1993), “De la viudedad”, pp. 636-637.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 661.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, pp. 683 y 685-686.

¹⁰¹⁷ SANCHO REBULLIDA, FRANCISCO DE ASÍS (1959-60), “Liquidación de los frutos naturales e industriales en la extinción del usufructo viudal”, *Anuario de Derecho Aragonés*, 10, pp. 457-469.

¹⁰¹⁸ SANCHO REBULLIDA, FRANCISCO DE ASÍS & PABLO CONTRERAS, Pedro de (1993), “De la viudedad”, pp. 666 y 677.

inmuebles y las explotaciones agrícolas, ganaderas o mercantiles que estuvieren en el patrimonio del cónyuge premuerto y los que hubieren salido de él y se hallaren en poder de un tercero; y, de otro, los demás bienes muebles que existieren a su fallecimiento en el patrimonio de aquel y los enajenados en fraude del derecho de viudedad¹⁰¹⁹.

Aunque la viuda usufructuaria, para alcanzar la tenencia de los bienes inmuebles objeto de su derecho, podía servirse del proceso de aprehensión, lo habitual es que ingresara en la tenencia material sin necesidad de cumplir ningún requisito en el momento de su fallecimiento¹⁰²⁰.

En la fase *post mortem* de un cónyuge, la viudedad consiste en un derecho real de goce semejante al usufructo, pero a causa de la finalidad que persigue, su ejercicio está sometido a ciertos preceptos de índole familiar que impone mayores limitaciones que a un usufructuario corriente, pero le confieren poderes más extensos¹⁰²¹. En este contexto cobra significado la pregunta que el magistrado formula a la viuda María Salvat, vecina de Monzón, tras el inventario de sus bienes, al requerirle sobre el dinero en efectivo y la plata que había en su casa; a lo que responde que lo guardaba su marido en un cofre, y su hijo es quien custodia las llaves –es mayor de edad y está emancipado al hacerse cargo de su custodia–, y nunca las tuvo en su poder¹⁰²².

La obligación de alimentos deriva de su carácter familiar y compensa las facultades del viudo. Según el fuero 1º *De alimentis* de 1390, el viudo debía proveer a las necesidades de los hijos comunes con el cónyuge premuerto. Ocho años después el fuero 2º lo extiende a los *entenados* o hijastros por la misma razón¹⁰²³.

¹⁰¹⁹ SANCHO REBULLIDA, Francisco de Asís & PABLO CONTRERAS, Pablo de (1993), “Del usufructo vidual”, pp. 777-778.

¹⁰²⁰ MERINO HERNÁNDEZ, José Luis; BIESA HERNÁNDEZ, María & ESCUDERO RANERA, Pablo (2009), “Usufructos de viudedad especiales en el Derecho Civil Aragonés”, en *XVIII Encuentros del Foro de Derecho Aragonés*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, pp. 187-270.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 816.

¹⁰²² Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fols. 24-24v.

¹⁰²³ SANCHO REBULLIDA, Francisco de Asís & DE PABLO CONTRERAS, Pablo (1993), “Del usufructo vidual”, p. 830.

3.2 VIDAS TRUNCADAS: VIUDAS PROCESADAS POR LA INQUISICIÓN

La acción inquisitorial es implacable al condenar a muchas viudas a vivir en la pobreza, lo que les obliga a una reagrupación familiar y a retornar al hogar con sus hijos, por lo común, el primogénito, al perder su casa. En otras, la situación es más desesperada, cuando concurren la ejecución de los bienes del marido y del progenitor, en que el desamparo es total, cayendo en una situación extrema, al punto de que la Inquisición resuelve auxiliarlas para garantizar su manutención, máxime si conviven con ella hijas menores. Especialmente doloroso es el caso vivido por las viudas “sobrevenidas”, con la agravante de la orfandad, si el *pater familias* es ejecutado en la hoguera, con lo que se ve privada incluso del techo paterno de donde salió para casar.

Así, los magistrados del tribunal de Teruel, conmovidos por la pobreza e indigencia de Rita de Toledo –quien confesó tras ser encarcelada, el 10 de enero de 1486, sin que conste su procesamiento– ordenan al receptor Juan Claver que le entregue el 27 de mayo de 1487 un cofre de trigo por valor de 29 sueldos y ocho sueldos en metálico “para ayuda del sostenimiento de ella y de sus fijos”. Además, carecer de dote hacía añicos el sueño y las expectativas de toda mujer de fundar una familia mediante una alianza matrimonial, lo que explica la preocupación de este órgano por procurarles unos medios elementales para no caer en la mendicidad o la prostitución.

No obstante, su estado de severa necesidad –nacido de la relajación al brazo secular de su marido Juan Sánchez Exarch, al igual que había sucedido con su padre Diego Toledo–, obliga a librarle con fines alimentistas un cahíz de trigo, que se cotizaba en el mercado a 27 sueldos, el 7 de septiembre, y 27 sueldos suplementarios en efectivo –equivalente a otro cahíz de trigo– cinco días después¹⁰²⁴.

Empero su indigencia se cronifica, al punto de que el rey, poco después, en muestra de piedad (“clemencia e misericordia, li feu merce e alimosna”), le concede, a título de óbolo, una renta anual de 375 procedentes de un censal que

¹⁰²⁴ A.R.V., *Maestre Racional*, Reg. 8322, fols. 47 y 57.

pesa sobre el concejo de Teruel, decomisado a Berenguer Ram tras declararle hereje: “per a respecte de la pobresa de Rita de Tholedo, viuda muller que fouch de Johan Sanchez Exarch, condempnat per heretge en Terol, e de ses filles”¹⁰²⁵. Esta asignación diaria no le permitió salir de la postración, pues tenía que sacar adelante a sus vástagos casaderos.

También la vida toma un giro inesperado para Gracia de Luna, mujer de Antón de Pomar, no tanto por ser penitenciada en 1488 como por el hecho de que su cónyuge había sido condenado, lo que significaba la pérdida de su patrimonio y la caída en la indigencia. Tal es así que el receptor refleja en sus libros que la ahora viuda carece de inmuebles y que el ajuar es miserable, pues no tiene apenas donde dormir: “los quales eran huna cama de ropa, asaz pobre, y otras miserias de muy poca valor”. Su estado era tan menesteroso que “los padres inquisidores mandaron que aquellos le fuessen dexados para en que durmiesse”¹⁰²⁶.

Esta misma marginalidad se advierte en las viudas condenadas por el tribunal inquisitorial en Barbastro, pues no es gratuito que se sitúen en el umbral de la pobreza o en la indigencia dos viudas pertenecientes a dos linajes caídos en desgracia.

Gracia de Santángel, viuda de Juan de Lunel, es pobre de solemnidad, "que quitandole lo que aqui es mencionado, no cumple sino que vaya a pedir por Dios". Su situación deviene de la expropiación de los bienes de su marido (la casa, dos olivares, un huerto, el mobiliario y la propiedad sobre un molino), valorados en 16.000 sueldos. La economía doméstica no le ha permitido pagar 50 sueldos a una moza de servicio y debe apelar a la viuda de Jaime de Santángel para que le adelante 300 sueldos. No le queda sino recuperar la dote que aportó al matrimoniarse en 1478, con un importe de 11.250 sueldos (7.000 sueldos en metálico y 3.700 sueldos de mejora). Su penuria es evidente, si atendemos al hecho de que debe procurarse manutención, vestido y vivienda (pobreza material) amén de financiar la boda de sus seis hijos, uno de los cuales, Aldonza, cuenta

¹⁰²⁵ A.R.V., *Maestre Racional*, Reg. 8313, fol. 16v.

¹⁰²⁶ A.N.F., *Fons Anciens*, *Secc. espagnol*, ms. 85, fol. 308v.

dieciocho años (pobreza social). Las pérdidas patrimoniales –el molino rentaba 600 sueldos anuales– derivadas de la condena de su marido supondría dotar a sus hijos con menos de la sexta parte del dinero con el que capituló¹⁰²⁷.

Más grave es el contexto que afronta Leonor Lunel, viuda de Juan de Santángel, "que apenas tiene en que pasar su vida y tiene las hijas por casar", porque además de la pérdida de los inmuebles de su marido (la vivienda con sus enseres estimados en 5.100 sueldos, y diversas explotaciones hortofrutícolas, oleícolas y vitivinícolas evaluadas en 1.500 sueldos), su reconciliación se ha saldado con la expropiación de la mitad de sus bienes privativos. Su insolvencia ha retrasado en exceso el matrimonio de alguna de sus hijas, como Isabel (25 años) o Beatriz (20 años) y, lo que es muy grave, le ha impedido finiquitar el segundo plazo de las dotes concertadas con sus tres yernos (Pedro Santángel, Salvador Ram y Luis de Servellon) por un valor de 3.200 sueldos¹⁰²⁸.

Cambiando de distrito, el Registro contable o *Cabreo* donde se inmatriculan los patrimonios decomisados por el tribunal inquisitorial de Zaragoza en sus primeros años de andadura (1488-1492), nos permite evaluar las consecuencias derivadas de la intervención de la Inquisición, tras ser inculpadas del delito de herejía, sobre sus posesiones materiales¹⁰²⁹.

Aunque no debía intervenir con carácter preventivo, sino tras la promulgación de la sentencia, la actuación de la Inquisición fue muy distinta, ya que con anterioridad al fallo el procurador del fisco podía hipotecarlos para asegurar las responsabilidades civiles y penales. Entre tanto, se constituyen en depositarios los herederos legítimos para que disfrutaran de las rentas a título de usufructo, mientras que permanecían en su poder los que se entendían imprescindibles para

¹⁰²⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), "El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica", en *Luis de Santángel: su vida, época, aportación y herencia*, Valencia, Generatitat Valenciana, p. 141.

¹⁰²⁸ *Ibidem*.

¹⁰²⁹ "Libro siquiere capbreu de los bienes mobles, sitios, censales, treudos y cosas que han seydo confiscados a la camara e fisco del rey nuestro senyor por el Officio de la Sancta Inquisicion de las personas condepnadas y penitenciadas por el crimen e delictos de la heregia e de apostasia en la ciudat y arçobispado de Caragoça". A.N.F., *Fons Anciens*, Secc. *espagnol*, ms. 78, fol. 1.

el sostén personal y familiar. Elevada a definitiva la confiscación –en los autos se deja constancia del momento en el que se declaran nulas de pleno derecho las ventas y transacciones de los bienes objeto de traba¹⁰³⁰–, los bienes eran subastados y su producto destinado a la Hacienda real.

El decomiso afecta a todo el patrimonio mueble, inmueble y fiduciario en poder de terceros de los que los que fueran derechohabientes, como advierte Juan Ruiz, receptor de la Inquisición en su edicto de 1487, tras recaer sentencia condenatoria: “a qualesquiere personas que sean detenedores o ocupadores de los dichos bienes de hereticos o de aquellas persona o personas que por el receptor seran nombrados, den, livren y de fecho restituezcan e paguen al dicho Johan Ruyz, receptor o al haviente poder por el, todos y qualesquiere bienes, assi mobles como rayzes e semovientes. Es a saber: casas, casales, vinyas, campos, guertos, tierras, terrages, majadas, censales, pensiones de censales, contratos, deudas, debitorios, obligaciones, qualesquiere florines, reales castellanos d’oro y de plata y otras qualesquiere monedas y mercaderias de oro, de plata, cobre, arambre, fierro, lana, lino, canyamo, trigo, centeno, cevada, olio, vino, cera, ganados, vestiares mayores y menudos y otros qualesquiere bienes, nombres, drechos y acciones”¹⁰³¹, en cuanto confiscados a la Cámara y Fisco del monarca.

Caso de que la sentencia se dicte en vida del causante, los hijos pierden su expectativa hereditaria, incluso la legítima, aunque sean católicos. El tribunal asume la carga de mantener y formar profesionalmente a los desheredados, si eran varones, colocando en el servicio doméstico a las hijas. No se interviene la dote ni los bienes parafernales del cónyuge, conforme lo dispuesto por Bonifacio VIII, en el sexto libro que agregó a las *Decretales* de Gregorio IX¹⁰³², ni tampoco la mitad de los gananciales, salvo que la mujer conociera la herejía del marido al casarse.

¹⁰³⁰ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, p. 475.

¹⁰³¹ LAHOZ FINESTRES, José María & BENEDICTO GRACIA, Eugenio (2011), “Una relación de autos de fe celebrados en Aragón de 1485 a 1487”, *Revista de Historia de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 15, pp. 22 y 25-26.

¹⁰³² *Decretum*, 5, II, 3.

Las viudas que analizo, en torno a veinte, son penitenciadas –salvo muy contadas excepciones, en que fueron relajadas al brazo secular– y condenadas a abjurar de sus errores, perdiendo la totalidad de sus haciendas, aunque con algunas matizaciones, siempre y cuando logren mover la voluntad del rey o los magistrados, colocándolas a la mayoría al borde de la miseria. A la tragedia familiar que supone la pérdida del marido, a nivel emocional y psicológico, se suma su procesamiento y la desaparición de sus medios de subsistencia. Las desgloso según el orden en el que constan en el manuscrito.

[1] *Violante Ruiz, viuda de Juan de Santa María, vecina de Zaragoza.*

Se le interviene la mitad del mobiliario de su vivienda habitual –“de la mitad de los bienes muebles de la casa a ella pertenecientes”–, cuyos enseres son vendidos, en pública almoneda, por 1.361 sueldos 5 dineros 1 miaja, lo que refleja un nivel de vida desahogado. Su vivienda se enclava en la parroquia de San Gil, “donde ella morava”, próxima a unas casas de micer Alfonso de la Cavallería, en la inmediaciones de la judería, lo que le permitía mantener vínculos emocionales. Además, es titular de algunas explotaciones, viñedos y olivares, por lo común francos. La nómina confeccionada por el receptor se sistematiza del modo siguiente:

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Observaciones
Casas	San Gil	Casas de micer Alfonso de la Cavallería y dos carreras pública	
Viña	Corbera	Dos brazales de riego y un campo de Mahoma el Toledano	2 cahíces 1 arroba
Viña	Las Fuentes	Un campo de Nadal de Sagarra, una acequia y una carrera pública	
Viña	Las Fuentes	Un campo de Nadal de Sagarra, una acequia y una carrera pública	Franca, delimitada por olivos
Olivar	Las Fuentes	Heredad de Pedro de Molina y olivar de Lope de Onielfa	Franco
Olivar	La Almozara, detrás de la Aljafería	Acequia de la Almozara y el monte	Franco
Viña	Almozara	Acequia de La Plana, campo y huerto de Nicolás de Ényego y viña de Salvador Soro con un brazal en medio	

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Observaciones
Viña y campo	Molino de Santa María	Campo de Juan de Estruga y campo de Miguel Delgado	2 cahíces

El 27 de enero de 1488 el receptor ordena la venta de dichas viviendas y las siete heredades rústicas que la procesada declara tener en régimen dotal. Tras pregonarlas el corredor por los cauces ordinarios, son adjudicadas en 16.000 sueldos a Martín de Gurrea, alias de Palomar, mercader, señor de Argavieso. La octava explotación, una viña y campo colindantes, la posee a título privativo, tributa una renta anual de 30 sueldos a una capellanía en la iglesia de San Juan el Viejo de Zaragoza, siendo evaluada en 500 sueldos.

Asimismo, al tratarse de una familia acomodada, rentabiliza el capital generado suscribiendo títulos de deuda pública del General de Aragón, que emite la Diputación del Reino; los cuatro primeros responden a este perfil, no así el quinto, suscrito por el concejo de Valderrobres. Sumados todos ellos suponían unos ingresos anuales mínimos de 3.000 sueldos. La Corona percibirá la prorrata de los censales antes de proceder a su venta, desde que recae la sentencia o desde el momento en que ha incurrido en la herejía. Así, el tesoro percibe las rentas generadas desde el año 1486 hasta el 29 de marzo de 1488 en que serán enajenados.

Capital	Renta	Interés	Vencimiento
6.000 sueldos	500 sueldos	8,33%	12 de junio
15.000 sueldos	1.000 sueldos	6,67%	1 de septiembre
7.500 sueldos	500 sueldos	6,67%	16 de diciembre
7.000 sueldos	500 sueldos	7,14%	8 de junio
[...]	500 sueldos	[...]	[...]

Para atemperar el daño que iba a producir a sus hijos su reclusión y garantizar la prestación de alimento a la reclusa, se les adjudica “para el alimento della e de su casa”, 1.000 sueldos de las rentas que percibían sobre Valderrobres, relativas a

los ejercicios 1485 y 1486. Además, su hija mayor, Brianda de Santa María, también viuda, reclama los derechos sobre una deuda de 7.000 sueldos suscritos por la Diputación de Aragón.

[2] *Francisca Daniel, viuda de maestro Jaime Daniel, barbero.*

Se refiere escuetamente que existía un inventario de sus bienes muebles, pero no se precisa nada más, dado que se interrumpe el asiento.

[3] *Blanca de Adam, alias Leonor de Montesa, viuda de García de los Navarros, habitante en Zaragoza.*

Según el receptor tiene “inventario de ciertos bienes muebles, los cuales fueron fallados e inventariados después de la ser penitenciada”, obteniéndose de la subasta una puja de 44 sueldos 7 dineros. Además dispone de cinco explotaciones agrarias modestas en la villa de Tauste. Con motivo de su consignación a Juana de Mendoça, el 3 de enero de 1488, hermana de leche de Fernando II, a la que el monarca hiciera donación de 8.000 sueldos, el receptor señala que han sido tasadas en 500 sueldos.

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Observaciones
Un campo	Carrera Mediana	Un campo de Juan Lázaro y una acequia	2 cahices 4 fanegas
Un campo	El Sendero	Campo de Ximeno Vallés y una acequia	2 cahices 2 fanegas
Un campo	Malipiente	Un campo de Beltrán de Liori y una cequia	1 cahiz 6 fanegas
Una viña yerma	Tras la Canal	Una viña de Juan de Lobera, escudero, y una acequia	3 fanegas
Una viña yerma	Campo Nuevo	Una viña de Pedro de Roda y una acequia	2 fanegas

En una última anotación se aporta una información relevante, pues se constata que su segundo marido, Pero Compán, vecino de Alagón, le había asignado en dote, sobre las heredades que poseía en la villa, un nominal de 600 sueldos.

[4] *Isabel Sánchez de Sunyén, viuda de maestro Jaime el Arquero, habitante en Zaragoza.*

Acredita una viña, en la Orilla, término de Zaragoza, de la que vendimiaron en la campaña del año 1487 un total de nueve cargas de uvas.

[5] *Beatriz Daniel, viuda de Juan de Casseda*

Tras ser penitenciada, se advierte que carece de “inventario ni bienes conocidos algunos”, no teniendo más alternativa que ir a vivir a casa de su hijo Jaime de Casseda, corredor, también penitenciado, “porque es todo incluso en un inventario en una casa”. El receptor subraya que si algo tuviere personal, está incluido en el inventario de su vástago, “y assi alli tiene algo, sta incluido en el inventario del dicho Jayme Casseda, su fijo”, pues sus redactores trabajan con unidades familiares, no con individuos. Si contrastamos el patrimonio de su hijo, las cosas no mejoran, pues “deste hay inventario y no ha osado el receptor Joan Royz tomar nada del ni de las casas infrascriptas que tiene, porque salen y se demuestran muchos deudos que sobrellos se deven, que no montan mas que la valor de los dichos bienes”¹⁰³³.

La vivienda familiar, en la parroquia de San Andrés, linda con la iglesia homónima y la judería, de la que la separa un angosto callizo, había sido hipotecada por 1.500 sueldos a doña Marçia de Gurrea, por un censo de 100 sueldos, de modo que los problemas económicos habían aflorado tras el óbito del *pater familias*. Los firmantes son la ya entonces viuda, Beatriz Daniel, su primogénito Jaime de Casseda y su mujer, Violante Ballester, así como las tres hijas restantes, Beatriz, Gracia e Isabel de Casseda.

[6] *Yolanda Ram, viuda de Jaime de Altabás*

Penitenciada el 10 de febrero de 1488 disponen del “inventario de los bienes muebles y mercaderías de su botiga, que sitios non los tenia”, siendo justipreciados y vendidos en “publico encante” en 519 sueldos 4 dineros.

¹⁰³³ A.N.F., *Fons Anciens, Secc. espagnol*, ms. 78, fol. 16.

[7] *Brianda Sánchez, alias merinesa, viuda de Juan Ruiz*

Los bienes muebles son reclamados por una nieta suya, de modo que en ese momento pende causa en la Aljafería ante el juez de los secuestros. Vive en unas casas en la parroquia de San Andrés, linderas con casas de la viuda de Caveró, también penitenciada, casas de la viuda de Francisco de la Cavallería y una carrera pública, sobre las que tiene unos derechos de 4.000 sueldos.

[8] *Pelegrina Sant Joan, viuda de Nicolás Caveró, habitante en Zaragoza*

Su mobiliario, tras ser vendido en almoneda, alcanza la suma de 326 sueldos 4 dineros. Existe pendencia por la titularidad de las viviendas radicadas en San Andrés, limítrofes con micer Toyuela, la cofradía de Ganaderos y una carrera pública, pues las reclama su yerno Matín Bençón, quien asegura se las entregaron como dote a su difunta mujer Constanza Caveró; invoca también los derechos de Isabel Bençón, su sobrina.

Cuenta con un campo con setenta y siete olivos y una viña contigua en la Almozara, sobre los que pesa un diezmo de 20 sueldos, tributados a la prepositura de Santa María la Mayor. Dichas explotaciones fueron cedidas a terraje a Miguel Garcez, labrador, durante seis años (1484-89), quien debía abonar 10 sueldos por este concepto, amén de afrontar los 40 sueldos de l diezmo. No hallándose el contrato de arrendamiento, se vende la cosecha del año 1488, a razón de 73 sueldos las olivas y 40 sueldos la uva. El proceso de culmina con su adjudicación por 300 sueldos a maestre Farax de Gali, moro, maestro de obras de la Aljafería, en retribución por los servicios que venía prestando en el Palacio Real. Una segunda finca, ubicada en la Corbera, con una extensión de tres arrobas, es entregada a terraje a Pero Pascual, labrador, por un censo de 6 sueldos durante cinco años (1489-93), con la prevención de que afronte las cargas, alfardas y escombras.

El hecho de que las explotaciones sean francas o no, es decisivo en su cotización, como sucede con el viñedo incardinado en Golpellas, con una extensión de 1 cahíz 2 arrobas y 3 cuartales, pues Pedro Pascual, labrador, “visitador de las

heredades del rey”, la pondera sin cargas en 350 sueldos, mientras que si se incluye el censo de 15 sueldos que se adeuda a su propietario, el hijo de micer Tristán de Laporta, su valor patrimonial se reduce a la séptima parte, es decir, 50 sueldos.

[9] *Aldonza Ximénez Alazán, viuda, vecina de Villafeliche*

Penitenciada el 14 de septiembre de 1488, tras serle confiscados todos sus bienes en Daroca, se procede a su subasta y almoneda, obteniéndose en sus pujas sucesivas un total de 530 sueldos 2 dineros.

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Observaciones
Casas	Villafeliche	Casas de García Romeu y carrera de Calatayud	
Viña	Miralbueno (Montón)	Viña del Moral	5 yugadas
Huerto	Villafeliche	Huerto de Antón de la Puerta y huerto de Pascual de Mochales	
Viña	Fuente de Marta (Villafeliche)	Viña de Domingo Jarana y un camino	2 peonadas
Yermo	El Santo (Villafeliche)	[...]	
Yermo	Torralba (Montón)	[...]	

El monarca interviene con celeridad el 26 de noviembre de 1488, pues concede a sus hijos e hijas “gracia y merced” por importe de 2.000 sueldos procedentes del patrimonio materno. Por desgracia, cuando se cumplimenta este mandato, el 23 de enero, los muebles habían sido enajenados, de modo que “non podia disponer ni dar cosa a los dichos pupillos, sin otra mas suficiente cautela, e non havia otros bienes mobles ni sitios por vender, salvo los dichos sitios de la parte de arriba designados y confrontados”, cuyo valor no consigna, siempre que se hicieran cargo de los gravámenes.

[10] *Isabel Salvador, viuda de Pedro López, vecina de La Almunia de Doña Godina.*

Como primera cautela sus muebles son subastados en almoneda, alcanzándose una puja de 844 sueldos 5 dineros, constando además los siguientes inmuebles:

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Tasación
Majuelo	Caudenavas	Viña de [...] Moreno y viña de Felipe Escudero	160 sueldos
Viña	Caudenavas	Viña de Miguel de Longares y viña de Santa María de los Sábados	200 sueldos
Viña con olivos	Caudenavas	Viña del monasterio de Santa Fe y viña de Santa María de los Sábados	200 sueldos
Majuelo	Romeral	Majuelo de los herederos de Juan Darmel y majuelo de Alonso el Pelligero	150 sueldos
Viña	Romeral	Viña de Ramón López y majuelo de Jaime Maicas	250 sueldos
Majuelo	Ginescar	Yermo de Juan de Vera y majuelo de Miguel Gascón	200 sueldos
Albar	El Plano	Albar de Salvador Benian y un casa	50 sueldos
Majuelo	Carralaglera	Viña de Ramón de Urgel y viña de la cofradía de Santa María y San Blas	200 sueldos

El soberano, en una cautela firmada en Medina del Campo el 26 de marzo de 1489, mandó abonar mediante las tierras y heredades de su madre, a María e Isabel Salvador, doncellas, “para ayuda de sus matrimonios”, una suma de 3.000 sueldos, si bien el receptor les consigna las tierras tabuladas, peritadas en 1.410 sueldos.

[11] *Francina de Graus, viuda de Juan de Sperandeu.*

“No tenia inventario ni bienes algunos conocidos”, porque la viuda, ya en vida de su marido, declarado herético, se había trasladado a casa de su suegro, de modo que, caso de haber algunos bienes se hallarían “en el titulo e nombre del dicho Sperandeu [...] por quanto era todo hun inventario y una casa”.

[12] *Beatriz de Palomar, alias de Valconchat, viuda, vecina de Alagón.*

Sus bienes muebles y ajuar son estimados en 185 sueldos 9 dineros, de los que pertenecían la mitad a su hijo Juan de Palomar, como legítimo heredero de su

progenitor –“la meata por la parte paternal suya, assi como heredero y successor legitimo de su padre”–, en cumplimiento de los Fueros de Aragón. La otra mitad le fueron encomendadas a la viuda, guiados por la misericordia, para que al menos tuviera una cama donde reposar, hasta tal punto llevaba su estrechez: “dexo en limosna a la dicha penitenciada para comprar hun lecho de ropa en que durmiesse, por quanto parecia inhumanitat quitargelo y los padres inquisidores lo mandaban”.

Las casas que menciona en la judería de Tauste, limítrofes con casas de maestre Jucé Atortox, dos carreras públicas y el muro de la villa –“en las cuales casas hay otra pequenyas contiguas e inclosas en ellas”–, nos proporcionan pistas sobre su filiación. Según se contiene, fueron propiedad de Açach el Rico, quien una vez fallecido las heredó su hermano Jucé, cumpliendo con el testamento que formalizó el 11 de septiembre de 1468. Este a su vez murió abintestato y sin hijos, recayendo en su hermana Beatriz de Palomar.

Constatada su propiedad y legitimidad, son pregonadas y puestas en almoneda “por cierto discurso de dias, e non fallo quien tanto ni mas le diese por ellas”, siendo el mejor postor el cirujano Jucé Atortox, que pujó por ellas 1.000 sueldos. No debió ser fácil adjudicarlas pues no se formalizó su compraventa hasta el 10 de octubre de 1491.

[13] *María de Alfaro, viuda de Gonzalo de Exea, vecina de Alagón.*

Se procede en primera instancia a la venta de sus muebles, por los que se obtienen 139 sueldos 10 dineros que abona su hijo Martín de Exea, alias de Alfaro. En estas subastas interviene un corredor, un representante de la Inquisición y el receptor, a saber, Pedro Lozano, alias Tafalla, portero de la Cámara Real, lugarteniente del alguacil del Santo Oficio, pues siempre controla la transacción un representante del monarca.

Además se advierte que en el testamento otorgado por su difunto esposo, Gonzalo de Exea, consta “ser la dicha Maria de Alfaro penitenciada usufructuaria de las casas y heredades infrascriptas durant el tiempo de su vida de la dicha

penitenciada e no mas”. No en vano, y dado que pertenecían a su hijo, como heredero universal de su padre, tras la extinción del usufructo, se acuerda, como señor directo de esos bienes, “por razon de la viudedat e usufructo pertenecient en aquellas a la dicha penitenciada”, el pago de 225 sueldos, con la obligación de que “fuesse tovido a pagar y pagasse todos qualesquiere deudos cargos que la dicha penitenciada fuesse tovida y obligada fasta la presente jornada”.

Inmueble	Ubicación	Confrontaciones	Observaciones
Casas	Alagón	Casas de Martín de Exea, mayor, y carrera pública	
Olivar	Carrera de Albotán	Campo de Abraham Leví y carrera pública	La mitad de la explotación
Viña	Campillo	Viña de Pedro de Villamayor y viña de Martínez Cerdán	Intervenida por Saya Simuel
Patio de casas	Alagón	Casas de Antona de Ortunia, casas de Antón de Exea y carrera pública	
Campo	Cascajo	Fuente de la Callecilla y olivar de Felipe Climente, protonotario	3 cahíces de tierra blanca

Se agrega un huerto, privativo de la penitenciada, que linda con la acequia de la villa, carrera pública y huerto de Juan de Embún, que abona un censo de 2 sueldos a los herederos de mosen Juan de Embún. Dado su escaso valor, que “dizen no vale mas del treudo”, se lo restituyen a su dueña.

[14] *La Pallaresa, viuda de Francisco Pallarés*

No tiene inventario ni bienes, salvo hun lechico de ropa muy pobre de muy poco valor, y sus vestidos pobres.

[15] *Violante de Altabás, viuda de Luis Rossell*

En su caso, tal era su inopia, que no se había levantado inventario, ya que no poseía bien alguno y tenía que vivir de la caridad: “por quanto era pobre strangera que havia venido de Valencia y le daban de comer por amor de Dios”.

[16] *Catalina de Prat, viuda de Antón el Farto, vecino de Ejea de los Caballeros*

Realizado el inventario del ajuar y de los inmuebles, tasados “por ciertas personas a ello diputadas de voluntad de partes, mediant juramento”, se atribuyen 500 sueldos “a utilitat de la Corte”.

[17] *Juana García, viuda de Juan Fierro, vecino de Daroca*

Posee unas casas con un establo en la Calle Mayor, la mitad de las cuales abona un treudo de 50 sueldos a Santa María de los Corporales. El inmueble lo tiene en copropiedad con su difunto marido Juan Fierro, quien había sido “denunciado por los crimines de heregia”. Le son restituidas en usufructo, pero “mientra que las dichas casas terna pague el dicho treudo que cada hun anyo”.

La viña franca en El Prado, es adjudicada en “en publico encant” a Pascual de Latorre, bachiller, por 875 sueldos. Se añade la mitad de huerto en la Puerta Baja, en la carrera de Manchones. Cuenta con un cillero donde le intervienen unas cubas con capacidad de 24 cargas, a razón de 10 sueldos por carga, y un tino de 10 cargas, que se evalúa en 6 sueldos la carga.

[18] *Isabel García, viuda de Juan Díez, corredor, vecino de Alagón*

No tiene inventario ni bienes conocidos “por quanto es pobre”, habiéndola acogido en su casa su yerno, físico de profesión, “por amor de Dios”.

[19] *María de Santa Fe, viuda de Luis de Santa Cruz, vecina de Ejea de los Caballeros.*

Tenia ciertos muebles en casa de su hijo Luis de Sancta Cruz, porque “la havia alimentado gran tiempo en su casa y fecho con ella otros gastos, los cuales demando en la Audiencia de los bienes confiscados”.

[20] *Jordana Serrano, viuda de Juan de Santa Fe, vecino de Ejea de los Caballeros.*

Concorre la desgracia de que también su cónyuge había sido “scitado y denunciado de los crimines de heregia”, de modo que la confiscación afecta a todos los bienes del matrimonio, tanto muebles como inmuebles, “que eran de comun acerbo entrellos”. De la parte de Jordana se deriva a las arcas reales una

suma de 3.323 sueldos netos. Aunque se apunta en ese momento “dexada la parte tocant al dicho su marido, en pie a los caplevadores de los dichos sus bienes fasta ser judicado”.

[21] *María de Arto, viuda de Juan de Arto, alias Fayeno, vecina de Luna.*

Tras serle confiscados sus bienes, tando muebles como raíces, son adquiridos por Ximeno Salván, escudero, vecino de Luna, por 3.133 sueldos 11 dineros, quien poco después los traspasará a Aldonza de Gurrea, señora de la villa. El receptor advierte que cuando fue conducida desde Luna a la Aljafería –con escala en Ejea de los Caballeros– por Miguel de Bienés, vezino de Erla, llevó consigo ropa y tres acémilas “sotiles de lavor” en las que transportaba las pertenencias que le permitieron llevar a su cautiverio.

Su estancia no sería confortable, pues dichas serán vendidas por 369 sueldos 8 dineros para garantizarle el alimento en prisión: “de cierta ropa que se traxo con ella quando la traxieron presa a la Aljaferia, que no entraron en la sobredicha suma del inventario, lo qual fue vendido al encant en Çaragoça por mandamiento de los padres inquisidores antes de ser judicada”. En ese mismo asiento se deducen 96 sueldos “quel dicho receptor dio y gasto por mandado de los dichos padres inquisidores, notario, en la alimentacion despensa y otras cosas necesarias durante el tiempo qu’estuvo presa fasta que fue judicada”¹⁰³⁴.

Su precipitada salida explica que hubiese empeñado a Salamón Ambrón unas corazas y una saya. Conociendo el fatal desenlace de su encarcelamiento apremia al judío para que le deje recuperar la saya a cambio de las corazas, transacción que era perjudicial pero pragmática: “y que luego, a poco tiempo, le rogo mucho le diesse la saya, y que por el deudo se tomasse las coraças, y assi de fecho dize le torno la saya y quedaron en el las dichas coraças”. Para que no se produjera un alzamiento de bienes, se designan dos fiadores o caplevadores, en las personas de Pedro y Ximeno Salván, hermanos, vecinos de su villa natal, quienes se obligan, en el supuesto de que sean confiscados, pagar en concepto de terraje y loguero 40

¹⁰³⁴ A.N.F., *Fons Anciens, Secc. espagnol*, ms. 78, fols. 456-464.

sueldos netos desde el año 1490, por los frutos y rentas que se percibieran de su patrimonio, siempre y cuando afrontaran los arriendos, censos y alfardas que los gravaran.

Son interesantes los asientos que refieren cómo entregaba ropa o materias primas de naturaleza textil para que otros las confeccionaran. Así, Juce Argilet, reclama 20 sueldos por las hechuras de una saya negra con forro blanco. Su hijo, que permanece judío, reclama la hilatura de una libra de lino y otra de estopa “la qual havia dado a filar a su mujer deste manifestant y se le ha de pagar el filar a la dicha su mujer”.

Algunos empeños manifiestan estreches económicas. Así Ximeno Lastuey, beneficiado en la iglesia de Yéqueda, tenía empeñado un cinturón de cuero con su hebilla de plata, “muy strecha y pequenya”, que tan apenas pesaba una onza, y el “parche” muy viejo, así como una bolsica “muy vieja, que quasi no vale nada”, empeñadas en 6 sueldos. Después de tres meses de subastarlos, los remató con 16 sueldos el argentero Pedro Durán.

El revés económico no se produjo a la muerte de su marido Juan e Arto, como lo demuestra que cuando todavía vivía empeñaron por 130 sueldos una copa de plata dorada, que pesaba un marco y un cuarto, lo que no impide que este tipo de operaciones se multiplica cuando enviuda. En el caso de Sancha de Pinos, declara que la penitenciada la entregó unos trébedes en garantía por un saco de lana que le libró. Sistematizo la relación de ítems en tres rúbricas: depósitos, deudos y empeños.

a) Depósitos

Depositario	Localidad	Bien	Observaciones
La mujer de Gaspar de Sant Per	Ejea de los Caballeros	Una olla de cobre con capacidad de medio cántaro	
Juce Argilet, judío	Luna	Una saya negra con forro blanco	Estimado en 35 sueldos
Juce Argilet, judío	Luna	Un medidor de arrobas de trigo	Estimado en 5 sueldos

Depositario	Localidad	Bien	Observaciones
Fayeno, hijo de María de Arto	Luna	Una libra de lino y una libra de estopa	Se la entregó a su mujer para hilarla
María de Atrián, mujer de Juan de Huesca	Luna	Siete codos de tocas	
Sancha de Pinos	Luna	Unas trévedes de hierro	Como garantía por un saco de lana
Abraham Fayeno, hijo de Trillalbo	Luna	Una libra de lino	

b) Deudos

Deudor	Localidad	Concepto	Importe
Ximeno de Lobera	Luna		9 sueldos
Padro Biart, labrador	Luna		6 sueldos
Sancho Sacristán	Luna	Un “fust”	2 sueldos
Espinal Martínez	Luna		2 sueldos 5 dineros
Abad del monasterio	San Juan de la Peña	21 cuartales de cebada	[...]
El señor jurisdiccional	Majones	Un capacete	“valia muy poco”
Juan de Pinos	Luna	Una copa dorada de 1,25 marco de plata	130 sueldos
Juan de Nichola, cubero	Luna		12 sueldos 2 dineros
Martín Dogar de Morna, cubero	Biel		80 sueldos
Juan de Fuertes, pelaire	Luna	Diversas hechuras	5 sueldos 9 dineros
Arnaut el Barbero	Luna	Media caja mediana de pino	4 sueldos
Arnaut el Barbero	Luna	Una cadera	2 sueldos
Miguel de Sin, racionero	Luna	Un astral	1 sueldo
Sancha de Pinos, mujer de Miguel de Pinos	Luna		1 sueldo 6 dineros
María Marco, mujer de Pedro Sacristán	Luna		3 dineros
Maestre Colao, piedrapiquero	Luna		8 sueldos

Deudor	Localidad	Concepto	Importe
Gracia de Escarach, mujer de Juan de los Molinos	Luna		1 sueldo

c) Empeños

Tomador	Localidad	Empeño	Importe
Simuel el Luengo, judío	Luna	Una taza de plata de 3,25 onzas de peso	1 florín (16 sueldos) ¹⁰³⁵
Simuel el Luengo, judío	Luna	Unas toallas con listas cárdenas de 2,5 o 3 codos	2 sueldos 11 dineros
Gento el Luengo	Luna	Tres cucharillas de plata de 1,5 onzas 0,5 arienzos de peso	12 sueldos
Gento Alborge	Luna	Ocho toallas de lino y una toca de mujer con los extremos de oro y seda	56 sueldos ¹⁰³⁶
David el Luengo	Luna	Una cucharilla de plata de 7,5 arienzos de peso	5 sueldos
Elvira de Martes	Luna	Un racel de pared de diversos colores	25 sueldos
Elvira de Martes	Luna	Una pieza de lienzo de cáñamo de 30,5 codos para paramento con listas	35 sueldos
Ximeno Lastuey, clérigo, beneficiado	Yéqueda	Una correa con el extremo y la hebilla de plata y el cinto de cuero leonado, de no más de una onza, y una bolsa de seda vieja	6 sueldos ¹⁰³⁷
Salamón Ambrón	Luna	Unas corazas y una saya	

No se evalúan hasta que recayó sentencia firme, donde el receptor atestigua que se le había condenado a “confiscacion de todos sus bienes, de los cuales tenia inventario, e iusta aquel fueron stimados assi mobles como los sitios por diversas personas”¹⁰³⁸.

[22] *María de Alcalá, viuda de Lope de Santáñgel*

¹⁰³⁵ Tasada en 32 sueldos 9 dineros.

¹⁰³⁶ Tasadas en 67 sueldos.

¹⁰³⁷ Tasadas en 16 sueldos.

¹⁰³⁸ Doc. n. 21.

Según se deduce de su inventario, en el que se incluye además de los muebles un huerto, su patrimonio es evaluado en 297 sueldos 7 dineros. Pende causa interpuesta por su hijo, de profesión barbero, quien reclama “la parte paternal suya”.

4. ESCENARIOS HABITADOS Y CONFINES FEMENINOS

Todo espacio social –la ciudad territorializa la ecología humana¹⁰³⁹– es un ámbito interrelacional, ya que se define en función de los flujos que se tejen sobre él. Cada uno se rige por sus propias normas: unas respetadas por los usos consuetudinarios –aprovechamiento de los cursos fluviales como lavaderos, obligación de concurrir a la parroquia los domingos y fiestas de guardar–, otras sancionadas jurídicamente; otras respaldadas por la amenaza de penas espirituales, etc.

Los últimos decenios del siglo XV fueron cruciales en la especialización de los espacios –cuya gama es amplísima: privados vs. públicos, sagrados vs. profanos, imaginarios (cielo, purgatorio, infierno), simbólicos (arriba, abajo)–, que generan sus propias condiciones de sociabilidad y seleccionan a sus protagonistas –decisiones selectivas de grupos y personas en suma– y, por ende, establecen determinados vínculos inherentes a cada una de las unidades.

El espacio es un producto cultural y simbólico, resultado de una práctica estructuradora del espíritu humano, que acota de un modo ordenado y clasificado el material de la extensión y valora cada uno de los órdenes creados, jerarquizándolos, remitiéndose en cada acto religioso a realidades meta-

¹⁰³⁹ “A construção das cidades é, historicamente, produção que se organiza entre dois polos de possibilidades de acções: por um lado, as definidoras dos e pelos poderes e, por outro lado, as resultantes das necessidades de diversas pequenas vontades, por norma de paulatina microescala. Com tensões e contradições variáveis, as decisões dos poderes locais ou nacionais e as soluções quase individuais, em formato construído, foram definindo a complexidade que reconhecemos aos espaços urbanos. A arquitectura encontra nestas duas oposições idêntica dinâmica causadora: entre a dos grandes edifícios do poder e os pequenos gestos garante da arquitectura anónima”. SANTOS PEDROSA, Patrícia (2016) “Cidades, arquiteturas e mulheres. Das possibilidades” Disponible en http://www.ces.uc.pt/eventos/index.php?id=13793&id_lingua=1&via=ci [Consultado: 18/05/2016]

empíricas¹⁰⁴⁰. La casa es la mujer, dirá el Talmud; la existencia femenina que en ella habita es la habitación misma. Lo femenino figura entre las categorías del Ser, “diseñando la dimensión misma de la interioridad y haciendo precisamente habitable el mundo”¹⁰⁴¹.

A la par, la rutina es el espacio social que envuelve el saber cotidiano, que permite tener un lugar en las prácticas y *habitus* comunitarios. El tiempo como repetición y experiencia se convierte en hacedor y constructor de espacios, cuyas trayectorias son los comportamientos y las formas de vida¹⁰⁴². La funcionalidad del espacio, como sucede en el ámbito de la ficción literaria se vincula con el vector temporal, una función simbólica de alianza¹⁰⁴³. El código que organiza la extensión la transforma en espacio investido de significación cultural entroncada con la práctica social, entendida como un conjunto de relaciones de los hombres y mujeres entre sí y con su entorno, pues la ciudad jerarquiza y *territorializa* espacios, donde juegan un papel determinante las decisiones selectivas de grupos y personas¹⁰⁴⁴.

La trascendencia del espacio y del tiempo¹⁰⁴⁵ –o, si se prefiere, en palabras de CICERÓN, *persona, negotium, tempus et locus*– es fundamental en la percepción sensible y consciente¹⁰⁴⁶. Las representaciones complejas en el lenguaje, sedimentación histórica de imágenes, metáforas, representaciones, giros y conceptos

¹⁰⁴⁰ ELÍADE, Mircea (1986), “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en *Metodología de la Historia de las religiones*, Barcelona, Paidós Ibérica, p. 117.

¹⁰⁴¹ LEVINAS, Emmanuel (2004), “El judaísmo y lo femenino”, en *Difícil libertad, Ensayos sobre el Judaísmo*, Madrid, Caparrós Editores, p. 55.

¹⁰⁴² PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), “Construir el espacio”, en *Antropología y complejidad*, Barcelona, Gedisa, p. 155.

¹⁰⁴³ REGNIER-BOHLER, Danielle (1993), “L'avènement de l'espace ibérique dans la littérature médiévale française”, en *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos e Associação Hispânica de Literatura Medieval, vol. 1, pp. 96 y 99.

¹⁰⁴⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1988), “Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España Medieval”, *Studia Historica, Historia Medieval*, I, pp. 199 y 231.

¹⁰⁴⁵ “...los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras (...) Presente de cosas pasadas (memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. XI, cap. XX.

¹⁰⁴⁶ La atemporalidad entrañaría la sustitución del conocimiento histórico por la teoría dogmática y su deshumanización, perdiendo el sentido de lo irrepetible. LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2001), “Integración y regionalización en la Europa Medieval”, en *1 Semana de Estudios Medievales*, pp. 18-19.

muestran el *corpus* de los símbolos en permanente devenir, cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia de lo inmediato¹⁰⁴⁷.

Culturalmente, para el hombre y la mujer medieval –incluso en pleno siglo XV, una de cuyas grandes aportaciones supuso el progreso espectacular en el conocimiento empírico del escenario mundial (la globalización *sui generis*)¹⁰⁴⁸– el mundo “habla” o “se revela a sí mismo” a través de símbolos, y puesto que tienen una capacidad creadora de símbolos, sus productos son consonantemente simbólicos¹⁰⁴⁹. El espacio es un soporte privilegiado de esa actividad simbólica; vive bajo la forma de imágenes mentales, clave para comprender la configuración de los grupos y las fuerzas que los excitan, como las cualidades reales del territorio que ocupan. La organización del espacio es la recreación de un orden cósmico que posee un propósito ideológico¹⁰⁵⁰.

Las experiencias son diferentes, según los tiempos y los individuos, orbitando entre lo abstracto y lo concreto, cuyo resultado es la construcción de ciertos ámbitos dentro de los cuales son comprensibles determinados códigos, pues “lo que se vive es una inevitable mezcla, a escala individual, de percepción, concepción y vivencia”¹⁰⁵¹.

Cualquiera que sea la concepción filosófica adoptada, el espacio no deja de ser un elemento consustancial al conocimiento vital de las personas; el símbolo más originario y poderoso de la vida. Ocupar ámbito es prueba de una existencia que en ningún momento puede prescindir de la manifestación espacial, hasta el extremo de que, parafraseando el célebre aforismo cartesiano, postularíamos

¹⁰⁴⁷ NORBERT, Elías (1989), *Sobre el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 111.

¹⁰⁴⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel (2001), “Percepción, concepción y vivencia del espacio en el reino de Castilla”, en *1 Semana de Estudios Medievales*, pp. 246-247.

¹⁰⁴⁹ ELÍADE, Mircea (2010), “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, pp. 117 y 128.

¹⁰⁵⁰ ZUMTHOR, Paul (1994), *La medida del Mundo: Representación del Espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra.

¹⁰⁵¹ GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel (2001), “Percepción, concepción y vivencia del espacio en el reino de Castilla”, p. 253.

“habito ergo sum”; si el espacio existe por lo que llena, el ser solo existe porque ocupa espacio¹⁰⁵².

La especificidad espacial viene dada a través de perspectivas o estrategias filosóficas, jurídicas, sociales, morales, políticas y económicas, conformadoras de una imagen que condiciona la forma elegida para su organización. Dado que el espacio no es neutro¹⁰⁵³, tampoco se mostrará indiferente, sino que cristalizará las diferencias estructurales sociales con una constelación de valores culturales explícitos e implícitos¹⁰⁵⁴. Por eso, analizar el espacio y su apropiación, equivale a estudiar su elaboración por la combinatoria de elementos del sistema económico, político e ideológico, así como las prácticas sociales que derivan de ello¹⁰⁵⁵.

El espacio connotado se convierte en un lugar de certidumbre al localizar su territorialidad y sus fronteras, aunque se resquebraja en el interior al encontrar ámbitos de incertidumbre. Delimitar significa concretar un problema-territorio cargado de contradicciones, y ahí es donde el movimiento interviene en la creación del espacio y donde su permanencia se manifiesta en el tiempo, pues organizar un espacio requiere denotar un sentido para asegurar su permanencia¹⁰⁵⁶.

Ergo, el espacio se convierte en la estructura que predispone el orden social a partir de eventos cotidianos¹⁰⁵⁷, porque deviene en tiempo y viceversa. Los espacios privados no son solo espacios materiales, como la casa, sino también

¹⁰⁵² MOLES, Abraham A. & ROHMER, Elisabeth (1990), *Psicología del espacio*, Barcelona, Círculo de Lectores, p. 31.

¹⁰⁵³ CARBONELL I ROURA, Eudald (1986), “Conceptos básicos en el análisis espacial”, *Arqueología Espacial. Coloquio sobre el microespacio*, vol. 1, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 33-42.

¹⁰⁵⁴ MOLES, Abraham A. y ROHMER, Elisabeth (1990), *Psicología del espacio*, Barcelona, Círculo de Lectores, p. 53 & BACHELARD, Gaston (1990), *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 67.

¹⁰⁵⁵ GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino (2006), “Las fuentes arqueológicas informadoras del espacio urbano medieval: la ciudad de León como ejemplo”, en *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medioevo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 77-145.

¹⁰⁵⁶ PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), “Construir el espacio”, en *Antropología y complejidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 141 y 143.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, pp. 143-144.

espacios intelectuales, como la cultura o el mundo político¹⁰⁵⁸. La cultura percibe en su entorno la capacidad social para dotar de sentido con normas éticas y morales el comportamiento cotidiano, estableciendo en la continuidad la preservación de las relaciones sociales¹⁰⁵⁹.

El Estado Moderno, centralizado y uniforme, refuerza el sistema patriarcal, recluye a las mujeres en sus tareas del hogar, la cultura receptiva y los espacios domésticos¹⁰⁶⁰, como ya hiciera Alonso de MADRIGAL, que desemboca en la distinción público-privado. Las mujeres aparecen bajo el rol de madres y esposas, encontrando consideración en el gobierno de la familia, “una unidad o escala de gobierno reducida, integrada en el Estado, a la que se pide que reproduzca sus modelos estructurales”¹⁰⁶¹.

A priori, concebimos que el espacio es una dimensión estática, mientras que el tiempo es dinámico, de modo que la identidad de los varones se modela primordialmente a través de la realidad construida por los vectores temporales, mientras que las mujeres mantendrían su percepción de la realidad a través de las magnitudes dimensionales o estáticas, lo que supone una simplificación¹⁰⁶². Siendo el espacio una de las dimensiones esenciales de la ordenación y de la construcción social, su vinculación con las mujeres “ha sido un mecanismo cultural de reproducción de una identidad de género que excluía la individualización, y en consecuencia, y en coherencia estructural, la capacidad de éstas de desarrollar condiciones subjetivas de un control de las condiciones materiales de sus propias vidas”¹⁰⁶³.

¹⁰⁵⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), “La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, pp. 191-192.

¹⁰⁵⁹ PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), “Construir el espacio”, p. 156.

¹⁰⁶⁰ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1994), “Las sabias mujeres de la Corte de Isabel la Católica”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, p. 183.

¹⁰⁶¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, (2014), “Las cuestiones de Minerva. *Problemata* en torno a la acción femenina en los debates culturales del siglo XV castellano”, en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, p. 159.

¹⁰⁶² FALCÓ MARTÍ, Ruth (2003), *La Arqueología del Género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Universitat d’Alacant, Caja de Ahorros de Valencia, Castellón y Alicante, p. 204.

¹⁰⁶³ HERNANDO GONZALO, Almudena (2000), “Hombres del tiempo y mujeres del espacio: individualidad, poder e identidades de género”, *Arqueología Espacial*, 22, pp. 29 y 33.

Al trazar la fluida linde de lo público y lo privado debemos tomar ciertas cautelas. Así, en la noción de “privado” –asociado con lo íntimo, doméstico, individual, particular, etc.– a veces proyectamos en su significado categorías que pertenecen más a nuestras conciencias que a las de nuestros antepasados. Lo “público” toma la acepción de abierto a la mirada de los otros, de sociabilidad amplia o anónima propia de la comunidad o el vecindario, frente a la sociabilidad restringida al círculo familiar y a los amigos íntimos¹⁰⁶⁴.

S. CORBELLINI, a través de los textos regulatorios y educativos –refiriéndose a los lugares de espiritualidad femenina–, reformula la noción de espacio en convivencia con el movimiento y su restricción. Al igual que sucede con la experiencia espiritual conventual con sus las cortapisas concomitantes a los desplazamientos al mundo exterior, en el hogar converso se acentúa la importancia de las prácticas de *espacialización* y desplazamiento en su interior, redefiniéndolos.

El espacio es entendido como un medio de autoconocimiento demarcado y definido por la acción, el uso, el gesto de los cuerpos que se desplazan, donde ella tiene su morada, es decir, no se trata de una mera vivienda sino un lugar vivencial compartido con su familia en el cotidiano existir¹⁰⁶⁵. Así, se propone una relectura del papel del cuerpo-mente femeninos en el espacio, no solo con el discurrir de la cotidianidad individual o comunitaria, sino con la gestualidad, cargada de símbolos, de una “topografía interior” en un paisaje que recrea usos y gestos¹⁰⁶⁶.

4.1 ESPACIOS DE DOMESTICIDAD: HOGAR E INTIMIDAD

El siglo XV comporta cambios en la concepción del espacio en las áreas urbanas –no tanto en villas y aldeas¹⁰⁶⁷–, apuntando hacia una directriz de

¹⁰⁶⁴ BOLUFER PERUGA, Mónica & MORANT DEUSA, Isabel (1998), “Historia de las mujeres e historia de la vida privada: confluencias historiográficas”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 19, p. 20.

¹⁰⁶⁵ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 12.

¹⁰⁶⁶ GARÍ, Blanca (2014), “Oh Dear! It’s Nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la Edad Media?”, *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1, pp. 7 y 11.

¹⁰⁶⁷ MENJOT, Denis (2007), “La ville et ses territoires dans l’Occident médiéval: un système spatial. État de la question”, en *La ciudad medieval y su influencia territorial*. pp. 451-492.

fragmentación y compartimentación del espacio familiar en pro de la intimidad individual, en aquellas unidades que pueden permitírselo, donde las habitaciones adquieren cierta especialización (cocina, comedor, sala, dormitorio). Esta nueva concepción estimula la individualidad y la intimidad, pero propone a la par modelos de integración, al fortalecer el sentido del arraigo territorial en un espacio concreto, en el marco de una comunidad que propicia un reconocimiento mutuo de sus miembros¹⁰⁶⁸.

La perspectiva feminista de la *oikonomía* aborda la estrecha relación entre el trabajo y la vida de las mujeres. En su metodología contempla de una forma distinta tres modulaciones: el trabajo de los cuidados, en cuanto sostenimiento de la vida y mantenimiento de la existencia familiar; la reproducción vital y social; y la producción¹⁰⁶⁹. Las mujeres son las encargadas de mantener y reproducir las unidades domésticas con su trabajo, su tiempo y sus capacidades, colaborando además a engrosar el caudal común. Compatibilizar y conciliar las faenas del hogar con las propias del mundo laboral no fue tarea fácil.

Entre las múltiples tareas productivas femeninas –por lo común no retribuidas–, sin las cuales es imposible la reproducción y la prosperidad colectiva, incardinadas en el ámbito doméstico, cabe señalar: la elaboración de alimentos, la confección de vestidos, la fabricación de utillajes, el acarreo del agua, la recogida de leña, el mantenimiento del fuego, la atención de los animales y las tareas hortofrutícolas, la venta en el mercado de los productos del campo o los elaborados por ellas mismas, el cuidado de las personas y enfermos, la crianza y educación de los hijos, la preparación de remedios curativos, la limpieza de las habitaciones, etc.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel (2001), “Percepción, concepción y vivencia del espacio en el reino de Castilla”, pp. 250-252.

¹⁰⁶⁹ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, en *Oikonomía: cuidados, reproducción y producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, pp. 147-272.

¹⁰⁷⁰ KEIL, Martha (2004), “‘She supplied provisions for her household’: Jewish business women in late medieval Ashkenaz”, en *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, Thurnhout, Brepols, pp. 83-89.

El *mester* doméstico se percibe desde una doble perspectiva: de un lado es un trabajo intenso y no reconocido, por tanto incapaz de procurar prestigio social; de otro, existe un discurso sobre sus bondades, atribuyendo su idoneidad a la propia naturaleza femenina. En suma, es indudable el valor económico y social de esta actividad, aunque no es valorado como tal trabajo y cobra *invisibilidad*.

La vigilancia materna es clave, ya que es ella quien ordena los movimientos internos de la casa; dispone del tiempo que ocupan las actividades y las distribuye de acuerdo con la luz solar. Las relaciones familiares persisten a partir del comportamiento afectivo y en la organización de la economía doméstica. Todos conocen el punto de pertenencia y el lugar de adscripción de cada mujer y cada niño.

El orden de la vida cotidiana reproduce una forma de espacio “para tener en su disposición el acto de significar, desde el significante en la entidad social y natural que discurre en el hecho real para moldearlo y darle su elaboración objetiva. Fundamentar la acción del discurso sobre el movimiento incorpora en su dialógica la elaboración de condiciones reales de la vida familiar, que legitiman los sentimientos y todas aquellas emanaciones constituyentes que unen en su seno la relación, logrando establecer en el intercambio simbólico la capacidad de tener un espacio social y comunitario”¹⁰⁷¹.

El libro de los *Proverbios*, tomado como referente, señala entre las tareas que aportan ingresos *extra* a la economía el cultivo de la vid, la correcta administración de los negocios del hogar y actividades relacionadas con la confección textil, destinada tanto al consumo interno como a la producción de excedentes, y la fabricación cobertores de lino, lienzo o sábanas y ceñidores que venderá a los mercaderes¹⁰⁷².

¹⁰⁷¹ PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), “Construir el espacio”, p. 153.

¹⁰⁷² “Una mujer fuerte, ¿quién la encontrará? Por encima de las perlas se alza su valor... procurase lana y lino y trabaja con la diligencia de sus manos... aplica sus manos a la rueca y sus palmas sostienen el huso... hácese cobertores, de lino fino y púrpura es su vestido... fabrica lino y lo vende y proporciona ceñidores al mercader”. *Proverbios*, 31:10-31.

La vida cotidiana tiene su principal referente en el marco espacial del hogar –“las casas de su habitación”¹⁰⁷³–, por tanto, conocerla permite situar en ella a las personas que lo protagonizan. Por lo demás, la casa no es un espacio vacío sino que contiene mobiliario y objetos que identifican a sus propietarios.

Es un concepto físico –habitacional– y un criterio jurídico en cuanto que incorpora el conjunto de miembros de la familia y de los servidores que se agrupan en una misma unidad. Su tamaño está en relación con la situación económica y el tipo de actividad desplegada por la familia, su antigüedad y posición social en el entorno urbano.

Las descripciones provienen de los inventarios, que presentan la cualidad de situar los bienes en las respectivas estancias, y de las noticias devenidas de los procesos inquisitoriales, entendiendo que la cultura material, salvo en los objetos devocionales, responden al modelo de arquitectura popular¹⁰⁷⁴. Estas breves descripciones nos ayudan a comprender los escenarios donde se desenvuelven las judeoconversas y su praxis cotidiana.

La antropología de la casa persigue un interior de tangible bienestar y un equilibrio psicológico en sus moradores, a través de tres factores: la inercia térmica, que amortigua las bruscas oscilaciones de temperatura del exterior, gracias a los densos muros de la planta baja y a su asentamiento sobre bodegas excavadas en la madre tierra; el aislamiento contra los gélidos inviernos y los rigores de la canícula estival, mediante el cerramiento de muros gruesos, vanos exigüos y falsas debajo del tejado; corrientes verticales propiciadas por una escalera que hace las veces de chimenea que canaliza el aire caliente hacia el tejado¹⁰⁷⁵.

Las estancias no tienen una temperatura uniforme, porque la vida, que se desarrolla en atención a las diversas estaciones, tiene requerimientos y naturas

¹⁰⁷³ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 6v.

¹⁰⁷⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, vol. 1, pp. 116-124.

¹⁰⁷⁵ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza e Ibercaja, pp. 50-52.

disparos. En suma, describen la compleja simplicidad de una disposición de espacios adaptados a sus usos como lugares de trabajo, holganza, vigilia y sueño; faena y reposo, ya se trate de equinoccios o solsticios¹⁰⁷⁶.

4.1.1 COCINA Y COMEDOR: “APAREXAR YANTARES E PITANZAS”

Se sitúa en la primera planta, al igual que las habitaciones o *cambras* destinadas al reposo, encima del “palacio”, nombre que reciben las estancias a ambos lados del porche a través del cual se ingresa en la vivienda¹⁰⁷⁷. Dispone de puerta independiente y se cubre con techumbre donde se alternan las vigas y las láminas de madera, apoyadas sobre pilares, mientras que el suelo se enlucen con cal. La preside el hogar o chimenea, en torno al cual se articula el mobiliario. La cadiera o banco corrido se extiende en dos o tres de sus lados. Cumple las funciones de comedor si la casa carece de una dependencia específica.

El equipamiento cuenta con elementos comunes: hornillos, padillas, parrillas, espedos, sartenes; fogariles; calderos provistos de una sola asa de donde pendía mediante una cadena sobre el fuego del hogar, calderas con dos asas y caldericas para la extracción del agua¹⁰⁷⁸. El repertorio destinado a la cocción está formado por distintos tipos de olla, cuyo modelo *standard* corresponde a un recipiente de perfil globular, cuello corto y borde engrosado de perfil rectangular, de medianas dimensiones, con o sin cubierta vidriada interior¹⁰⁷⁹. Es un recipiente mayoritario en los años centrales del siglo XIV, si bien a partir de entonces aparecen recipientes con cuello acampanado, borde vuelto y labio redondeado¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 58-59.

¹⁰⁷⁷ TOMÁS FACI, Guillermo (2009), “Distinción social en el seno de la baja nobleza aragonesa. El palacio de los Zapata de Calatayud en 1484”, *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2, p. 613 & CEBOLLA BERLANGA, José Luis; MELGUIZO AÍSA, Salvador y RUIZ RUIZ, Francisco Javier (2016), “La judería nueva de Calatayud. Visión arqueológica”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 23, p. 110.

¹⁰⁷⁸ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*, pp. 52-55.

¹⁰⁷⁹ HERNÁNDEZ PARDOS, Antonio (2015), “Una escudilla con decoración figurativa procedente de la Judería de Teruel”, *Sefarad*, 75/2, pp. 276-277.

¹⁰⁸⁰ HERNÁNDEZ PARDOS, Antonio (2014), “La cerámica feudal entre mediados de los siglos XIII y XIV, según el repertorio de la plaza de la Judería de Teruel”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 21, pp. 191 y 194.

Mientras los varones pueden relacionarse en los viajes, incluso zafarse de miradas indiscretas, las relaciones femeninas se producen en la *domus*, en sus mutuas y frecuentes visitas. Sentadas en sus cadiras o en los bancos corridos, a la vera de la lumbre en las largas tardes de invierno, opinaban sobre los sucesos ocurridos en la población, se contaban sus acaeceres y se hacían confesiones íntimas. Precisamente alguna de estas confidencias brota en este espacio que, por muy frecuentado por ellas, como “la cocina de la dicha muger de Rueda”, les hace sentirse seguras y protegidas, lo que les permite sincerarse y, al escuchar de los labios de un judío una exhortación a Adonay, replicar “en Aquel que creo el cielo y la tierra y el mar y las arenas y partio el mar en doze carreras en aquel creo yo”¹⁰⁸¹.

En Zaragoza, donde conocemos la dotación de un centenar de viviendas, se designa un local reservado en tres ocasiones, a pesar de que un tercio lo poseen a juzgar por el mobiliario, lo que induce a pensar que tenía otros usos alternativos. Algunas estancias eran espaciaosas, a juzgar por el número de comensales, como en casa del judeoconverso de Barbastro Leonardo de Santángel, que convidó a ocho personas afines y a “otros muchos conversos”.

Su ubicación es variable; en un 40% se encuentra en la planta calle, ya sea en el porche (17%) o en un palacio (33%), mientras que en una de cada cinco se habilita en una *cambra* del primer piso; el 16% restante tiene un emplazamiento indeterminado. Su ubicación en el porche obedece a que sea utilizado por la servidumbre; se dedique a estos menesteres durante el período estival; se emplee para comidas informales no regladas; o se reserve la primera planta para días señalados o festivos, etc.

Según el gusto de sus moradores decoran sus paredes con cortinas, abundantes raceles, traveseros de lana y cojines. La iluminación procede de «candeleros» de latón de dos o tres mechas colocados en las paredes a modo de apliques, complementada con pequeñas palmatorias. En los aparadores con gradas se

¹⁰⁸¹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 30-30v.

guardan candelabros, platos y vasos o picheles, morteros, cántaros, bacines o aguamanos. Son corrientes los fogariles y escalfadores para mantener la comida caliente. No faltan cofres, arcas, arcones y cajas de diversos tamaños donde se guardan enseres domésticos.

El elemento primordial es la mesa, arcamesa o “taula de comer” en madera maciza, con tableros de duramen apoyada en patas o sobre caballetes independientes, para poder retirarlas una vez se cumplía su función; las de pequeñas dimensiones tienen uno solo, mientras que las mayores cuentan con tres o cuatro. La decoración es muy austera con patas robustas y suavemente torneadas, realizadas en maderas duras de roble, nogal o castaño. No todas las comidas tienen el mismo rango ni se celebran en torno a una mesa ni a la misma hora; unas pertenecen a días festivos y otras se realizan en el marco cotidiano; hay alimentos que muestran intimidad o amistad (compartir o no escudilla), y otros, mero compromiso u hospitalidad (un tentempié liviano sin tomar asiento).

El orden está concebido dentro del contexto social y depende de la estructura del grupo que designa lo permitido y lo prohibido. Cada comida lleva consigo algún significado que la relaciona con otro alimento por contraste o comparación, y representa un evento dentro de la estructura social que, a su vez, se vincula con otras prácticas, tanto comunitarias como individuales. El nivel de conciencia del mensaje y su significación es, en ciertos casos, obviado por los actos; así, a veces se expresa el grado de la relación desde las conductas que proyectamos al otro, y viceversa.

Por lo común, cuando se reúnen cierto número de personas, hombres y mujeres se sientan en mesas diferentes, como en la cena del *Quippur* convocada en casa de Bartolomé Sanchez, trapero de Zaragoza, a la que se suman Gil de Lacambra, con su mujer Constança, Esperanza, cuñada del anfitrión, y otras mujeres, entre las que cita Constanza de Segovia, Esperanza de Quiluey, la testigo, Isabel de Gotina, y su hermana, la mujer de Bartolomé con su hija. Ellas se congregan en la “cambra alta”, en torno a una “tabla”, en la que despacharon carne,

huevos y turrone, mientras que en una segunda “cambra” contigua se dispones los nueve varones¹⁰⁸².

De cuando en cuando, de labios de los testigos brota la expresión “cados, cados”, interpretación libre del vocablo *qaddish*¹⁰⁸³, pero su ignorancia del ritual que entraña les impide reconocerlo como una bendición que acompaña la santificación de la mesa y los alimentos¹⁰⁸⁴. La comensalidad es un factor relevante que no todas las personas acreditan, pues “otro parcipio no tenia con ella de comer ni beber ni de otro tracto”¹⁰⁸⁵.

El sistema *standard* se basa en la escudilla, en la que se sirve, entre otros guisos, el hamín¹⁰⁸⁶ –los comensales utilizan la locución “escudillar”¹⁰⁸⁷–, la tajadera y cubiletes o vasos de arcilla o de estaño troncocónicos. Se tiene constancia de dos juegos de vajillas en la familias conversas para diferenciar los días especiales de los ordinarios (“tenian para ciertos dias escudillas y vaxillas nuevas”¹⁰⁸⁸).

Asimismo se tiene cuidado en no mezclar alimentos puros con los impuros. El testimonio de Dominga, mujer de Juan de Sasa, moza al servicio de Violante de Santángel, es concluyente, pues asegura que su señora utilizaba dos juegos de ollas distintas, de modo que separaban escrupulosamente los alimentos que llevaban carne de cerdo de los que no, de tal manera que el carnero se guisaba para los amos, mientras que el tocino guisado y el caldo destilado de la carne se

¹⁰⁸² A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 4, n. 1, fols. 77 y 79.

¹⁰⁸³ Se documenta *barahá* del hebreo *berakah* (bendición), oración al bendecir el vino; por el contrario su sinónimo *quidus* (*qiddús*, ‘bendicion’) aparece en raras ocasiones. EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, Zaragoza, Libros Pórtico, p. 249.

¹⁰⁸⁴ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Turnhout, Brepols, p. 167.

¹⁰⁸⁵ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 49v.

¹⁰⁸⁶ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 17-17v.

¹⁰⁸⁷ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, fallecida, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fol. 10.

¹⁰⁸⁸ En la judería de Teruel la escudilla muestra diversas modalidades con cubierta interior vidriada en blanco y acompañada por una decoración pintada a base de esmaltes de color verde y morado, así como las piezas decoradas formadas por dobles trazos semicirculares en verde. HERNÁNDEZ PARDOS, Antonio (2015), “Una escudilla con decoración figurativa procedente de la Judería de Teruel”, p. 277.

destinaba a la servidumbre: “en la una se cozínaba el carnero solo, et en la otra se cozínaba el tocino solo, e que comían ellos del caldo del carnero solo y comían del tocino cozido”¹⁰⁸⁹. Todavía es más taxativa Margalida, casada con un labrador de Grañén, quien lo ratifica y añade el desdén para con el servicio: “cozinavan pollos y otra carne en una olla, y en otra olla cozinavan tocino, y escudillavanse el y su muxer de la olla de los pollos, y enpues echavan el tocino en la olla para la companya, y llamavan a la dicha olla del tocino *olla de perros*”¹⁰⁹⁰.

4.1.2 CAMBRAS, BODEGAS Y CORRALES: “FOLGANZA E REPOSO”

Las “cambras” se destinan a dormitorios, pues son lugares de intimidad y descanso. Ubicadas en la primera planta, lo mismo que la cocina, en un lugar central y resguardado, conservan el calor, permaneciendo aisladas de humedades y ruidos. Por lo general son pequeñas alcobas –entre seis y ocho codos de “amplaza” y “largeza”–, con acceso desde el salón, donde apenas se alberga algo más que la cama y un arca. Se cierran con cortinas recias o puertas de madera. Sobre el suelo de yeso se colocan raceles o pequeñas alfombras. Las paredes se decoran con cortinas de lana o de “pinzel” decoradas con figuras, escudos de Aragón o flores de lis, predominando amarillo y bermejo, combinados mediante listas.

La cama, cuyo armazón es de pino, se cubre en parte con un “devant lecho” o cortina calada de lino o cáñamo. La dotación se compone de un colchón terlizado blanco; un par de sábanas de cáñamo; una manta o cobertor terlizado de tela recia o de algodón, a rayas o a cuadros cárdenos; un “cabeçal” de pluma; almadraques o cojines; y almohadas de lino. Para guardar las prendas, lencería y ropa blanca disponen de cofres o cajas de pino, y bancos como asiento.

¹⁰⁸⁹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, fallecida, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 9v.-10v.

¹⁰⁹⁰ *Ibíd.*, fols. 10v.-10bis.

En algunos procesos se describe cómo la señora se despide de la criada al atardecer con la excusa de encontrar el reposo nocturno, aunque no siempre sea así, por tratarse de un ardid: “que le dixo a la teste que se yva a acostar, e que a la manyana e quando la dicha moça penso que la dicha su senyora estava en casa, no la trobo, e que jamas no la ha visto ni sabe donde esta”¹⁰⁹¹. La mera reclusión en estas estancias alimentaba sospechas sobre prácticas judías, como le ocurre a Donosa Graciana, que se “encerrada en un cambra”, despertando la curiosidad de una sirviente musulmana que le delatará en cuanto se le presente la ocasión, “visto que no parceia ni comia con ellos como los otros dias acostumbrava”¹⁰⁹².

El cillero y la bodega poseen una función de almacenaje. Se sitúan en el sótano y adopta una planta circular, cuadrada o rectangular. Se accede por unas escaleras que se cierran mediante una puerta que comunica con el patio. En el proceso incoado a Brianda Esperandeu, viuda de Zaragoza, en su declaración Caçón Haym, judío, habitante en Arándiga, –que había trabajado en el taller de su marido como aprendiz y luego ascendió a oficial curtiendo cueros durante diez años– asegura que celebraba el sábado con suma discreción, y que tanto “el y ella cessavan en los dias de los sabados de hazer hazienda”. Así, los viernes a la noche, en una pequeña estancia anexa a la bodega –“en huna retreta, baxo, en el cillero de su casa dellos”–, preparaban una mesa engalanada con manteles nuevos y numerosas luminarias: “paravan huna mesa con sus manteles y con muchas candelillas o cresolillas en sus candeleros puestas”¹⁰⁹³.

La proximidad de algunas viviendas con la sinagoga invitaba a ciertas viudas a pasear solas o acompañadas por patios y corrales anexos, en el período estival o cuando era tiempo de solaz, para escuchar los cánticos que emanaban de su interior. Cobra especial relieve la confesión de Donosa Ruiz, vecina de Teruel, “y porque mi casa y corral esta cerca de la sinoga algunas vezes, estando al sol o en el corral, scuchava e hoya lo que los judios cantavan o dizian, aunque no lo

¹⁰⁹¹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 34v.

¹⁰⁹² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 25v.

¹⁰⁹³ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fols. 13-13v.

entendiese como devia servyrne”¹⁰⁹⁴. Por su parte, y al objeto de no ser detectadas por el vecindario, Isabel Sanchez, viuda de Zaragoza, junto sus hermanas, en llegando el *Quippur*, se reunían en un corral, donde permanecían hasta la noche, en que se iban a cenar¹⁰⁹⁵.

Es más, Luis Bardaxí, vecino de Huesca, presencié una escena sacrílega protagonizada por Violante de Santángel y dos de sus hijas, en un período que discurría entre el *Pessah* y la Semana Santa, donde escarnecían y vilipendiaban un crucifijo. Para acreditar su testimonio especifica que lo realizaban sin comedimiento, acaso por presumir impunidad, en un pequeño habitáculo que daba al zaguán, una vez franqueada la puerta principal, a mano derecha, “dentro en una cambra que esta a mano drecha, dentrando en la dicha casa”¹⁰⁹⁶. Esta proximidad vecinal genera un problema: la confusión y dilución de los límites.

4.2 FEMINIZACIÓN DE ENTORNOS Y UMBRALES PÚBLICOS

Asumiendo que el espacio es un constructo cultural y no un mero continente albergador de la actividad social, ha de ser conceptualizado como otra dimensión de la *acción* social, es decir, la posibilidad de ejecutar una determinada actividad, lo que genera la de-construcción de lugares comunes y el re-descubrimiento de espacios¹⁰⁹⁷.

Los espacios socializados no acogen únicamente experiencias individuales reducidas a una construcción mental o a una pura subjetividad, sino que se configuran por individuos de una sociedad determinada –máxime en el mundo de las conversas– sobre los que gravitan una semántica simbólica, a menudo soterrada, y unos nodos determinados de relaciones sociales¹⁰⁹⁸. El espacio es una

¹⁰⁹⁴ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19-20v.

¹⁰⁹⁵ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fol. 4v.

¹⁰⁹⁶ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 7-7v.

¹⁰⁹⁷ FALCÓ MARTÍ, Ruth (2003), *La Arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, p. 207.

¹⁰⁹⁸ PALLARÉS, María (2000), “Género y espacio social en arqueología”, *Arqueología Espacial*, 22, p. 67.

imagen proyectada, donde todo lo representado lo define, estructura y organiza, y donde los objetos y las personas se reconocen por medio de esa mutua relación que les confiere su sentido¹⁰⁹⁹.

Las teorías estructuralistas han tratado de caracterizar los roles de género a través del establecimiento de una suerte de oposición antitética entre espacios masculinos y femeninos, partiendo de la base de que “pensar es relacionar” y que “relacionar es oponer”. Ello desemboca en oposiciones duales, compartimentando el espacio en esferas contrapuestas como masculino/femenino y privado/público, cuyas categorías, en cuanto dicotómicas, son insuficientes frente a la diacronicidad cultural. No cabe sobrevalorar las unidades de habitación, asimiladas al espacio doméstico, por el riesgo de sobredimensionar la compartimentación espacial y establecer una jerarquización excesiva entre las diferentes estructuras locacionales¹¹⁰⁰.

No cabe separar rígidamente la actuación social en dos esferas públicas y privadas, pues, adoptando una óptica androcéntrica, se limitaría lo doméstico a lo privado, situándolo en las márgenes de la Historia como consecuencia de su consideración de tareas de segundo orden, invisibilizando el papel de la mujer. En general, el *household* coincide desde estos postulados con la unidad nuclear de producción adscrito a un espacio y a unas actividades *per se* domésticas, ignorando la interrelación existente entre ese *locus* con el resto de unidades socio-espaciales¹¹⁰¹.

El espacio en el que conviven estas personas es esencialmente urbano, pues, por lo común, habitan en ciudades o, en su caso, en villas con un *hinterland* notable y una aljama judía concomitante. Un medio que cuenta con lugares que favorecen la sociabilidad y que les permite –o les brinda la ocasión– anudar lazos

¹⁰⁹⁹ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 41.

¹¹⁰⁰ PALLARÉS, María (2000), “Género y espacio social en arqueología”, p. 67.

¹¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 74.

de amistad o enemistad. La ciudad es un mundo abreviado de espacios internos articulados¹¹⁰².

En estos ámbitos, el espacio, en cuanto imbricado de tiempo para subsistir, sufre modificaciones a partir de la Baja Edad Media, produciéndose un paulatino proceso de feminización –acaso urbanización y feminización se acompañan por la apertura y las nuevas oportunidades que nacen ahora–, con mayor o menor intensidad. Así, mientras iglesias y plazas son los lugares comunes de encuentro y confluencia de mujeres y hombres, durante el período ferial y en los mercados aquellas imprimen su impronta a través de unos oficios que desempeñan mayoritariamente.

Las judeoconversas, al igual que sus homólogas cristianas, no se desplazaban menos porque tuvieran que cuidar de sus hijos –hecho atenuado con las viudas, salvo que fueran jóvenes y con vástagos menores–, sino que teniendo que garantizar el cuidado de la prole o de la porción del linaje, hubieron de dar prioridad al espacio como elemento de ordenación de sus vidas, al ser “proveedoras” de cuidados y afectos.

Dado que las tareas del aprovisionamiento de agua y fuego le son encomendadas en exclusiva, son lugares de confidencias femeninas los pozos, los lavaderos públicos de ropa –cuando no las riberas de los ríos próximos a la ciudad– y las fuentes¹¹⁰³, equivalentes a la plaza pública para los hombres¹¹⁰⁴. Cuando el nivel freático o la tipología de los suelos no permitían la construcción de pozos, sus habitantes recurrían al *impluvium*, almacenando el agua en cisternas¹¹⁰⁵. Empero,

¹¹⁰² GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel (2001), “Percepción, concepción y vivencia del espacio en el reino de Castilla”, p. 249.

¹¹⁰³ SEGURA GRAÑO, Cristina (2007), “Mujeres y ciudades: agua y mercado”, en *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1ª Edición de “La ciudad de las mujeres”*. 1405-2005, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 99-118.

¹¹⁰⁴ A mediados del siglo XIV las mujeres de la aljama judía de Zaragoza bajaban al río Ebro para lavar la vajilla y la ropa con motivo de las festividades más señaladas, lo que no siempre era aceptado por las autoridades eclesiásticas. MAÑE, María Cinta & ESCRIBÁ, Gemma (1995), *The Jews in the Crown of Aragon: regesta of the Cartas reales in the Archivo de la Corona de Aragon*, Jerusalem, doc. 972.

¹¹⁰⁵ GEREZ ALUM, Pau (2008), *Higiene e imagen de higiene en la Baja Edad Media: el caso de la ciudad de Gerona*, p. 80. Tesis doctoral dirigida por Enrique Cantera Montenegro. Universidad Nacional de Educación

eran infraestructura que las clases humildes no se podían permitir o se utilizaban estrictamente para el consumo de boca, de modo que el traslado semanal a las fuentes –cuya salubridad estaba garantizada por las ordenanzas municipales¹¹⁰⁶– y ríos era obligado por motivos de aprovisionamiento o de higiene y limpieza.

Sin embargo, el trabajo femenino se proyecta hacia el espacio público o semipúblico, no solo en el mercado, sino también en el taller artesano o la botiga, y con motivo de la provisión de productos frescos o semielaborados¹¹⁰⁷. No en vano, en ciudades como Zaragoza, a lo largo del Trescientos, casi siete de cada diez mujeres con ocupación conocida se encuadran en el sector servicios¹¹⁰⁸, aunque no es posible determinar su *ratio*¹¹⁰⁹.

Las esposas de mercaderes, comerciantes y ciertos artesanos mantienen una puerta abierta a la calle por donde se registra un flujo de gentes que entraban y salían para adquirir productos o efectuar negocios. Ello les proporcionaba más posibilidades de relación y de conocimiento del entorno, frente a las escasas posibilidades que la vida cotidiana brindaba a las que dedicaban con prioridad a las tareas domésticas, lo que no obsta para que estas participaran de otras formas de sociabilidad que les procuraban encuentros con otras judeoconversas.

La expresión “de conversacione cum judeis” refleja la existencia de unos lazos estrechos con las aljamas judías. Ello era lógico en el caso de Ana Graciana, viuda de Teruel, pues su hijo mantenía abierta una botiga que atendía con su ayuda.

a Distancia Disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=tesisuned:GeoHis-Pgerez> [Consultada: 06/05/2016].

¹¹⁰⁶ OLMOS HERGUEDAS, Emilio (2007), “El poder urbano y sus estrategias para influir sobre el territorio: aproximación metodológica desde las ordenanzas concejiles castellanas”, en *La ciudad medieval y su influencia territorial, Encuentros Internacionales del Medievo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 504-505 & FALCÓN PÉREZ, María Isabel (2002), “Abastecimiento de agua limpia y evacuación de aguas residuales en Zaragoza en la Edad Media”, en *Usos sociales del agua en las ciudades hispánicas a fines de la Edad Media*, pp. 273-298.

¹¹⁰⁷ VAL VALDIVIESO, María Isabel del (2008), “Los espacios del trabajo femenino en la Castilla del siglo XV”, *Studia historica. Historia medieval*, 26, pp. 63-90.

¹¹⁰⁸ CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2004), “El status femenino desde el punto de vista del trabajo (Zaragoza, siglo XIV), *Aragón en la Edad Media*, 18, p. 290.

¹¹⁰⁹ Este predominio se advierte también en latitudes castellanas. CABAÑAS, María Dolores (1984), “La imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a través de las ordenanzas municipales de Cuenca”, en *Las mujeres en las ciudades medievales*, p. 104.

Siendo una actividad habitual de su vástago prestar modestas cantidades de dinero a los miembros de esta comunidad, no es extraño que algunos, especialmente las mujeres, solicitaran su mediación para que le concediera créditos a un interés moderado. Cita por este motivo a Cara de Rayo y a Mira, hija de rabí Simuel, en este caso porque le encargó la confección o la reforma (“adobava”) de algunas faldas y almadraques¹¹¹⁰.

El mercado es uno de los puntos focales de organización espacial, y dentro de ella la Plaza Mayor, lugar de encuentro colectivo presidido por la doble autoridad política y religiosa. Abstracción hecha de las tareas domésticas y artesanales, el comercio galvaniza uno de los sectores donde el número de mujeres es superior. El diafragma es muy amplio, desde las que regentan o gestionan una importante red de tiendas –asociadas con sus maridos mercaderes o a título de viudas, en tanto sus hijos toman el relevo generacional– hasta las que poseen una taula o tenderete desmontable donde vender sus productos o las que colocan sus cestos o canastos en la calzada¹¹¹¹.

Asimismo, se registran tenderas o *regatonas*, propietarias de pequeños establecimientos, tiendas o almacenes de venta *al detall* de todo tipo de utensilios (agujas, alfileres, tijeras, puñales, herramientas, etc.), menaje (escudillas, cerámicas, cubiertos, etc.), complementos (cintas, adornos, sombreros, sedas, etc.) y textiles (paños, lienzos, calzas, chapines, zapatos, etc.)¹¹¹². De todos modos, es preciso diferenciar entre vendedoras y revendedoras, en otras palabras, las productoras-expendedoras y intermediarias o revendedoras que se aprovechan de la escasez cíclica de alimentos y el alza coyuntural de los precios. Aunque los

¹¹¹⁰ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 19-19v.

¹¹¹¹ BLONDÉ, Bruno (2006), “Retail circuits and practices in medieval and early modern Europe: an introduction”, en *Buyers and Sellers. Retail circuits and practices in Medieval and early Modern Europe*, Turnhout, Brill, pp. 19-20.

¹¹¹² CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, Madrid, Ediciones del Orto, p. 33; GARCÍA HERRERO, María Carmen (1990), *Las mujeres de Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, vol. II, p. 19 & CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, “Actividad socio-profesional de la mujer judía en la España medieval”, en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 148-149.

contratos de las tiendas son suscritos por varones, su gestión es patrimonio de mujeres.

En la regulación aprobada en 1465 por los jurados de Zaragoza, referida a los corredores de ropa y de redoma¹¹¹³, se quiere poner freno al intrusismo profesional, dictaminando que “persona alguna ni cristiano ni cristiana, judio ni judia, ni otra persona alguna de qualquiere dignitat sia, que no sea corredor, no gose levar con si ropas ni embaxa alguna publicament ni scondida por la dita ciudat pora vender, ni faga tracto alguno ni officio de corredor pues no lo sia, ni pare percha en el mercado de cosas ni embaxas algunas pora vender”¹¹¹⁴.

Un lustro después, los rectores de Teruel contemplan, “por evitar muchos furtos e ladronicio e otros fraudes e baraturas que se fazen et cometen de todos dias”, que ningún judío o judía, corredores o *privados*, admitan prendas o empeños si no los consignan previamente en el libro-registro que el concejo tiene a este propósito, estableciéndose una multa de cien sueldos o sesenta días de cárcel a los infractores¹¹¹⁵. Es más, abundando en este tema advierte “que ningun judio ni judia no sian osados de prestar ni tomar penyoras algunas de yglesias, espitales, herencias o monasterios”¹¹¹⁶. Pero también –y al margen de la picaresca¹¹¹⁷– existen corredoras que poseen licencia en Teruel¹¹¹⁸ y Zaragoza¹¹¹⁹.

¹¹¹³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1987), “Corredores judíos en Aragón en la Baja Edad Media”, *Aragón en la Edad Media*, VII, pp. 119-120.

¹¹¹⁴ A.M.Z., *Pre-2, Cridas de 1465*, fols. 17-18v.

¹¹¹⁵ Equivalente a la sanción que se imponía al judío que abriera taller textil u obrador sin la necesaria acreditación. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), “Vida cotidiana de los judíos de Teruel en el siglo XV: sintaxis social y geometría punitiva”, en *Mundos Medievales: espacios, sociedades y poder*, Santander, Universidad de Cantabria, vol. 2, pp. 1633-1646.

¹¹¹⁶ A.H.P.T., *Libro de Actos Comunes*, 1470, fols. 13-13v.

¹¹¹⁷ En 1472 se interpone una querrela contra Soloro y Jamila de Muriel, judías de Zaragoza, por haber cometido timos y estafas. FALCÓN PÉREZ, María Isabel (2006), *El municipio de Zaragoza entre 1468 y 1472 según los libros de Actos Comunes de sus Jurados*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, p. 288.

¹¹¹⁸ A.H.P.T., *Libro de Actos Comunes*, 1445-47, fol. 16.

¹¹¹⁹ BLASCO, Asunción (1999), “Corredores de comercio judíos en Zaragoza (1300-1425)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 29, pp. 159-160.

Los *emprestadores* –en su caso *emprestadoras*¹¹²⁰– judíos y conversos pueden ser profesionales, habituales o incidentales¹¹²¹. A la práctica crediticia tiene acceso una pequeña oligarquía formada por mercaderes, en nuestro caso las viudas o las mujeres asociadas con sus cónyuges, a la que se agregan, a distancia, artesanos cualificados y profesiones liberales. Junto a ellos, existe un sector social, con una capacidad de capitalización leve, que negocia pequeñas partidas, en muchos casos de índole femenina, marginal y subterránea, que elude los canales ordinarios. Se trata de empeños que afectan a sectores débiles de una población, obligados a entregar ajueros o enseres al solicitar pequeñas cantidades de dinero amortizables a corto plazo y que afectan a “qualquiere persona o personas, de qualesquiere ley, estado o condición”, cuyo umbral de la oralidad se sitúa en desembolsos unitarios inferiores a cincuenta sueldos.

Un barómetro relativamente ajustado de esta realidad lo brindan las nóminas de judíos que prestan juramento de atenerse a la legislación foral en materia crediticia¹¹²² (4 dineros por libra mensual, esto es, un 20% anual¹¹²³). Una situación singular lo depara la ciudad de Valencia, pues las mujeres que comparecen ante el Justicia con este fin suponen el 25,5% en el período 1354-1390; de ellas 95 casadas y 44 viudas¹¹²⁴, lo que no es extrapolable a otros territorios de la Corona de Aragón¹¹²⁵.

¹¹²⁰ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, pp. 336-337.

¹¹²¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, Tarazona, Instituto de Estudios Turiasonenses, vol. 2, p. 481.

¹¹²² SAVALL DRONDA, Pascual & PENÉN Y DEBESA, Santiago (1991), *Fueras, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, Zaragoza, Justicia de Aragón, vol. I, pp. 204-207.

¹¹²³ A pesar de la crisis atravesada “por algunos enrehedores o prestantes quantias algunas seran exhigidas o levadas logros o interesses algunos ultra el coto del senyor rey, es a saber, el jodio de vint sueldos por ciento e el christiano de diez sueldos por ciento”. A.M.T., *Actos Comunes*, 1481-82, fols. 109-109v.

¹¹²⁴ HINOJOSA MONTALVO, José (1985), “El préstamo judío en la ciudad de Valencia en la segunda mitad del siglo XIV”, *Sefarad*, XLV, pp. 315-339.

¹¹²⁵ FRAGO, María Pilar (1991), “La participació económica de la dona dins la comunitat hebraica barcelonina a la segona meitat del tres-cents”, en *Ir. Col.loqui d'Historia dels Jueus a la Corona d'Aragó*, p. 421.

4.3 ÁMBITOS SOSPECHOSOS, TRÁNSITOS VEDADOS

Existe una sucesión de segmentos intermedios que concatenan los distintos escenarios sociales, donde el barrio y la parroquia siguen siendo operativos, al igual que la calle no solamente da acceso a cada casa, sino que es lugar de tránsito y de encuentros desafortunados o furtivos. La mayoría de las conversas mantiene una inmensa nostalgia de su vida anterior¹¹²⁶, como se desprende de una conversación mantenida en Calatayud, donde los interlocutores, neocristianos, recuerdan experiencias ya distantes: “¿Que te parece esta judería? No hay tan deleitosa cosa entre los cristianos como esta”¹¹²⁷.

El único distrito idóneo para estas mujeres es la “christiandat”, término con el que los contemporáneos designan a las parroquias, para desvincularla de los espacios reservados a las minorías. Los documentos inquisitoriales establecen con cierta frecuencia esta nítida disyuntividad del hábitat, judería/parroquia, pues se trata de universos habitacionales distintos y diversos: “algunas vezes de la juderia, algunas vezes de la christiandat”¹¹²⁸

Las mozas de servicio constituyen uno de los goznes que mantienen los vínculos con la comunidad judía, pues el barrio es un territorio proscrito, al menos desde la década de los ochenta del Cuatrocientos. A ellas se encomienda el encendido de la lumbre de los hogares de los parientes más próximos los sábados, el envío de aceite a la sinagoga, la obtención de las raciones de hamín, etc. No en vano, la condición de intermediarios de estos “moço o moça suyos” lo delata el uso sinonímico de “los dichos mesages”, con ocasión de la cumplimentación de obsequios con motivo de la Pascua¹¹²⁹.

¹¹²⁶ GARCÍA CASAR, Fuencisla (1998), “Sefarad: Bella utopía del pensamiento hispano medieval”, en *Pensamiento medieval hispano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 1687-1697.

¹¹²⁷ MARÍN PADILLA, Encarnación (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones”, *Sefarad*, XLI/2, pp. 274-275.

¹¹²⁸ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 15.

¹¹²⁹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 42-42v.

Por ellas circulan libremente las criadas, que hacían los encargos que sus amas les encomendaban y ejercían de mensajeras taimadas, portadoras de numerosos secretos e intimidades no siempre salvaguardados. No descuellan, salvo honrosas excepciones, por ser celadoras de confidencias –craso error de sus amas, fiadas acaso a su discreción–, siendo muy proclives a pararse en cualquier esquina para hablar con sus iguales, configurando un canal perfecto de difusión de noticias y murmuraciones.

La calle no es lugar recomendable para las personas *honestas* y de cierto *status*. Por lo común nunca van solas, sino acompañadas bien de una hija, una hermana, otra mujer de la casa o un familiar masculino. El tránsito nocturno por la judería acrecienta el tabú de lo prohibido, al punto de que algunas mujeres que se aventuran en horas inciertas por este vecindario, solicitan ir con un varón cristiano, quien suele aguardar a su retorno, para que tanto en la ida como en la vuelta no transiten solas en medio de la penumbra. Tal es el caso de la oscense Blanca Ezpalau, como testimonia Pascual de Monzano y su hermano, vecinos de la aldea de Buñales¹¹³⁰.

4.4 CELDAS: MICROCOSMOS DE RECLUSIÓN, CONFIDENCIAS Y SOLEDADES

Si se encuentran indicios racionales de culpabilidad en las encausadas se dicta auto de prisión rubricada por los magistrados, de modo que, como aseverará una testigo, “hagora [la] han tomado por la encuesta”¹¹³¹ o, de manera más explícita “por el Officio de la Sancta Inquisicion presa y detenida”¹¹³².

La reclusión se puede cumplir en los calabozos o mediante arresto domiciliario cuando no hay riesgo de fuga¹¹³³. Esta medida responde a la ausencia de cárceles y

¹¹³⁰ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 26-26v.

¹¹³¹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 7v.-8.

¹¹³² Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 36.

¹¹³³ Instrucciones de Valladolid de 1488, n. 10.

lugares apropiados –no siempre cuentan con celdas individuales¹¹³⁴–, mientras no se construyan dependencias *ad hoc*¹¹³⁵. De hecho en Zaragoza se habilitaron como recintos de confinamiento las instalaciones del palacio arzobispal entre tanto se trasladaban a la nueva sede del palacio de la Aljafería, en las estancias de la torre de El Trovador.

Las *Instrucciones* para evitar arbitrariedades asientan el principio de que no se puede prender a nadie “sin tener suficiente probanza para ello”, disponiendo de un plazo de diez días para justificar la privación de libertad. Además se estipula que los inquisidores procedan “con toda diligencia y brevedad, sin esperar que sobrevenga más probanza”¹¹³⁶, no pudiendo ser “fatigados en las cárceles en la dilación del tiempo”¹¹³⁷. La pena privativa o restrictiva de libertad queda armonizada por la norma canónica, que entiende la prisión *ad poenam* y no como medio de garantizar la disponibilidad de la procesada, es decir, *ad custodiam*, lo que explica que algunas viudas permanezcan por tiempo incierto a espera de juicio¹¹³⁸.

A priori existe una estricta separación de hombres y mujeres¹¹³⁹, en régimen de incomunicación. Se autoriza, no obstante, que sean confortadas con las visitas de religiosos o clérigos. De hecho, los inquisidores han de visitarles quincenalmente, admitiendo que delegaran en terceros para que les provean “de lo que oviere menester”¹¹⁴⁰. En especial a las mujeres de más edad la prisión incrementó sus penurias por las enfermedades y las condiciones insalubres que padecían¹¹⁴¹.

Cuando la actitud de la detenida es receptiva –se aviene a delatar a personas de su círculo– y los cargos leves, el inquisidor acuerda reclusión domiciliaria o su

¹¹³⁴ LASALA NAVARRO, Gregorio (1968-69), “La cárcel en Aragón durante la época foral y las instituciones protectoras de los presos que se fundaron”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 21-22, p. 34.

¹¹³⁵ Instrucciones de Valladolid de 1488, n. 10.

¹¹³⁶ Instrucciones de Ávila de 1498, n. 3.

¹¹³⁷ Instrucciones de Valladolid de 1488, n. 3.

¹¹³⁸ Una política diferenciada para hombres y mujeres no es evidente en la política penal hasta comienzos del siglo XVII. PERRY, Mary Elizabeth (1991), “With Brave Vigilance and a Hundred Eyes”, *Women & Criminal Justice*, 2/1, pp. 3-17.

¹¹³⁹ Instrucciones de Ávila de 1498, n. 14.

¹¹⁴⁰ Instrucciones de Valladolid de 1488, n. 5.

¹¹⁴¹ KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, p. 183.

confinamiento en la ciudad de residencia¹¹⁴², con la garantía de un fiador, por lo común un familiar cercano¹¹⁴³. Así sucede con Violante Ram, viuda del calcetero Jaime de Altabás, domiciliada en Zaragoza, a quien se asigna como caplevador a Pedro de Santa Clara, que se comprometió a llevarla a su presencia en el plazo de un día, una vez que fuese instado a ello, bajo multa de doscientos florines. Se le asigna por cárcel “las casas de su habitacion”, imponiéndole que no salga de su vivienda “por sus pies ni agenos”. Su quebrantamiento significaba su autoinculpación, adquiriendo la condición de relapsa: “so pena de ser havida por convicta e confiessa de todos los crimines que el procurador fiscal le querra poner en su demanda, e so pena de relapsa”¹¹⁴⁴.

Las reclusas deben costear los gastos que generan, si bien cuando su pobreza les impedía atender siquiera sus necesidades mínimas –cada persona comportaba seis dineros diarios, es decir, quince sueldos mensuales¹¹⁴⁵– era el ministerio público quien les procuraba alimento. Señalo algunos ejemplos extraídos de los libros de *Receptoría* de la Inquisición.

El primero se refiere a Catalina de Cuenca, habitante en Zaragoza, penitenciada en diciembre de 1487, de quien se anota: “desta fizose inventario de hun lecho y ciertas miserias de poca valor que tenia al tiempo de la capcion”. Antes de que existiera un pronunciamiento sobre su culpabilidad, se destinaron estos recursos para alimentarla mientras permanecía en prisión. Pero ello no bastó, y hubo de ser auxiliada por el propio tribunal: “las quales se gasto e comio estando presa, y ahun despues y antes de ser indicia le dio de comer el receptor en la carcel por mandamiento de los inquisidores, por quanto era pobre”¹¹⁴⁶.

María de Ágreda, vecina de Daroca, es penitenciada en septiembre de 1488 en su ciudad natal, confiscándole sus bienes, a pesar de que “no tenia inventario,

¹¹⁴² AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 495.

¹¹⁴³ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, p. 203.

¹¹⁴⁴ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 5-6v.

¹¹⁴⁵ PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (1996), *Ápocas de la receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón (1487-1492) con algunas noticias de interés sobre dicho tribunal en este reino*, Monzón, Huesca, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio, doc. 120.

¹¹⁴⁶ A.N.F., *Fons Anciens*, Secc. espagnol, ms. 78, fol. 262v.

salvo de ciertas miserias de muy poca valor, las cuales se vendieron porque comiese stando en la presion, porque era muy pobre”¹¹⁴⁷. Lo mismo le sucede a un albardero, convecino suyo, penitenciado en 1489, a quien se levanta inventario de “ciertos bienes que tenia, los cuales eran de muy poca valor, por quanto era pobre, y esos pocos de bienes que tenia se los comieron y gastaron entrel y su mujer stando el en la carcel”¹¹⁴⁸.

Los resultados del presidio eran eficaces si se extendía a lo largo de varios meses: la capacidad de resistencia se minaba o derrumbaba, su personalidad se conmovía y se sumían en una profunda depresión, aunque algunas muestran firmes convicciones y sólida fortaleza. Los inquisidores son maestros en manipular; bastaba con sugerirles una salida de esperanzadora y “misericordiosa” que les permitiera reorientar su vida para lograr su colaboración¹¹⁴⁹.

A pesar de las cauciones sobre la confidencialidad, los testigos podían confrontar sus propias experiencias antes de acudir al tribunal –si no después–, porque en las cárceles no había un régimen de estricto aislamiento. Por el contrario, discurrían paladinamente permanentes confidencias realizadas en los meandros del desconsuelo y la soledad. La palabra diferida y reinterpretada entre un mensaje y otro podía magnificar o transformar los hechos, pero era el único canal de acceso que tenían de recibir información del exterior, superadas la perplejidad y consternación inicial de su cautiverio, y de comenzar a entender la [i]-lógica y las reglas que imperaban en el engranaje de poder inquisitorial. Además, era allí y no en otro lugar, donde les daban cuenta de quiénes eran los que –dentro de sus círculos de parientes, amigos, conocidos y vecinos–, habían sucumbido a traicionarles, y quienes, por contra, permanecían en su mutismo, fieles a sus semejantes¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁷ A.N.F., *Fons Anciens*, Secc. espagnol, ms. 78, fol. 320v.

¹¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹¹⁴⁹ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", *Revista de la Inquisición*, 2, p. 101.

¹¹⁵⁰ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano", *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 90-91.

En este sentido, ciertas autoras, como G. STARR-LEBEAU, basándose en los testimonios de la localidad castellana de Guadalupe, postulan que las mujeres utilizan toda suerte de estrategias para protegerse a sí mismas y a sus familias, buscando el asesoramiento de amigas, parientas y compañeras que comparten confinamiento¹¹⁵¹.

4.5 EL CUERPO: *HORTUS SALUS, ARS SANANDI*

El cuerpo humano –que al poseer historia comporta una condición cultural– se ha convertido en un fecundo lugar frecuentado también por la Filosofía¹¹⁵², que favorece el encuentro fronterizo o transdisciplinar de la Historia y la Antropología, en búsqueda del hombre/mujer “total”, en expresión de M. MAUSS, donde convoca una triple perspectiva: socio-cultural, psicológica y biológica, pues las cosas que nos parecen naturales y poseen una dimensión simbólica moral o intelectual.

Este socioantropólogo francés anticipa la investigación histórico-antropológica sobre el cuerpo cuando en su reflexión sobre la diversidad de *las actitudes* o los *hábitos* somáticos, señala la naturaleza social de los mismos y perfila tanto una perspectiva histórica como una aproximación etnográfica, es decir, una Antropología histórica¹¹⁵³. Frente al *olvido del cuerpo* se reivindica la necesidad de una *historia encarnada*¹¹⁵⁴.

Se produce un proceso de “desantropomorfización” a favor de las prolongaciones antrópicas, desatendiéndose la “historia” del cuerpo. No obstante, el riesgo de recaer en un sociobiología o en una biología histórica es evidente, pero es utópico trazar una “ciencia” del cuerpo “sin mediación del lenguaje, la

¹¹⁵¹ STARR-LEBEAU, Gretchen D. (2003), “Writing (for) Her Life: Judeo-Conversas in Early Modern Spain”, en *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*, Aldershot, Ashgate Press, pp. 57-72.

¹¹⁵² COHEN, Esther (1995), “Toward a History of European Physical Sensibility: Pain in the later Middle Ages”, *Science in Context*, 8, pp. 47-74.

¹¹⁵³ MAUSS, Marcel (1979), “Técnicas y movimientos corporales”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 340 y 343.

¹¹⁵⁴ La lectura de *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, de J. LE GOFF y N. TRUONG, nos conduce a una exploración de sus relaciones, tanto desde el punto de vista del antropólogo (GEERTZ, GOODY) como del historiador (Escuela de los *Annales*), sobre la dimensión simbólica del cuerpo. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22.

metáfora y la cultura”, a la par que en este equilibrio no es lícita la omisión de los datos empíricos sin incurrir en extrapolaciones, lo que se conjura con la contextualización histórica¹¹⁵⁵.

Teóricos como W. HARVEY consideran que la anatomía es una parte de la Filosofía en primera instancia, y en segundo lugar de la Medicina¹¹⁵⁶. Frente al análisis del *biopoder* social, cuyo protagonista es el cuerpo, M. MERLEAU-PONTY aboga por el cuerpo vivido, a través del cual el ser se visibiliza, subjetivado en la conciencia, que se escinde entre ser/tener, el cuerpo ontológico que *se es* y el cuerpo que *se tiene* o epistemológico: “una estructura metafísica de mi cuerpo”, por medio de la cual soy objeto para el otro y sujeto para mí¹¹⁵⁷. Desde un análisis fenomenológico reformula la intersubjetividad, desplazando la mirada del individuo y su apertura al mundo del nosotros¹¹⁵⁸.

Analizar el cuerpo en su dimensión antropológica precisa comprender los diversos procesos que le asignan significados e interpretar la relación entre identidad y cuerpo en sus referentes culturales, dentro de un contexto histórico y social concreto. En efecto, el espacio-tiempo primordial se ordena desde el cuerpo, que requiere un contexto de significación cultural que establece unas posibilidades de acción, una primera imagen del “hacer”, siendo un producto cultural e histórico, no pura biología.

La medicina se transforma desde una actividad empírica en una *scientia*, labrando su prestigio a través de los textos galénicos y una respuesta cada vez más satisfactoria a la sanación. Paralelo al saber científico y a su *praxis*, existe una amplia gama de saberes populares transmitidos de generación en generación y de

¹¹⁵⁵ PORTER, Roy (2014), “Historia del cuerpo revisada”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, pp. 274-275.

¹¹⁵⁶ AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2006), *El status del cuerpo en Occidente*, Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda Crespo, Universidad Nacional de Educación a Distancia, p. 20.

¹¹⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 151 y 157.

¹¹⁵⁸ PAREDES MARTÍN, María del Carmen (2008), “Merleau-Ponty y la fenomenología”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 44, p. 42.

terapias alternativas. En el Medievo, magia, milagro y medicina compiten, aunque no en igualdad de condiciones¹¹⁵⁹.

La relación de las mujeres con el cuerpo y sus cuidados ha sido intensa y estrecha, por un lado, por su especialización en el ámbito de la reproducción y del aparato genital femenino, amén del amamantamiento y crianza de los niños, de otro, por los conocimientos médicos que aplicaban en su entorno familiar y que las dotaba de cierta sabiduría sobre hierbas y pócimas, máxime cuando no podía permitirse este tipo de prestación¹¹⁶⁰. A la par se han invisibilizado sus conocimientos médicos y sus saberes como terapeutas corporales y conocedoras de remedios curativos¹¹⁶¹.

El hecho de que los galenos no pudieran diagnosticar determinadas dolencias y padecimientos inherentes al sexo femenino, porque no tenían acceso a su cuerpo, le obligaron a que ella misma ejerciera una función fundamental en la medicina, de ahí la importancia, entre otras, de la partera. Paralelamente, en el hogar conocía numerosos remedios para resolver los problemas de salud comunes, cuyas recetas y remedios se transmitían de madres a hijas, lo que demuestra la enorme importancia de la mujer en la difusión de estos saberes¹¹⁶².

Las conversas, más que hechiceras son herboleras y apotecarias que han recibido sus poderes por el estudio realizado con otras compañeras o por el autoaprendizaje

¹¹⁵⁹ AMRÁN COHEN, Rica (2015), "Conversos: magia, brujería y hechicería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del XVI", en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVIII)*, Santa Barbara, University of California, Publications of eHumanista, pp. 123-133.

¹¹⁶⁰ SHATMILLER, Joseph (1994), "Women in the Medical Profession", en *Jews, Medicine and Medieval Society*, Los Angeles, University of California Press, pp. 108-112 & McVAUCH, Michael (1993), *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-107.

¹¹⁶¹ MONCÓ, Beatriz (en prensa), "El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género", en *Cuidar el cuerpo vulnerable*, Madrid, pp. 104-105.

¹¹⁶² MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (1994), "Mujer y medicina en la baja Edad Media", *Hispania: Revista Española de Historia*, 54/186, pp. 37-52 & EHRENREICH, Barbara & ENGLISH, Deirdre (1981), *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas*, Barcelona, Editorial La Sal, pp. 13-18.

En la reseña efectuada a la edición realizada por Barbara EHRENREICH y Arlie RUSSELL HOCHSCHILD bajo el título *Global Woman: Nannies, maids and sex workers in the new economy* (2003), New York, Henry Holt and Company, se escribe: "desde la economía feminista, Global Woman representa un magnífico ejemplo de la vertebración de elementos económicos-productivos y político-culturales". Cfr. GUTIÉRREZ SASTRE, Marta (2013), *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 5, p. 150.

derivado del ensayo de un amplio abanico de recetas. Conocen formulas mágicas y encantamientos más o menos elaborados que le permitían desarrollar su profesión. Son duchas en aplicar toda suerte de hierbas y brebajes (tomillo, mejorana, corona de rey, yedras, hisopillo, espliego, manzanilla, romero, cáscara de naranja, azafrán, ruda e incienso, etc.) con su oportuna ceremonia de “magia blanca”¹¹⁶³.

Es este un *ars sanandi* arraigado en la sabiduría ancestral y empírica tenida como medicina alternativa, con terapias y remedios asequibles¹¹⁶⁴. Para el tratamiento de los más diversos males las judeoconversas recurrían a preparados realizados a base de hierbas medicinales y ungüentos cuyos ingredientes principales eran el agua y el aceite, a los que se sumaban productos habituales entre hechiceros y curanderos como la miel, el incienso o la tierra virgen. Todo ello acompañado de la recitación de un pasaje bíblico acorde a la curación milagrosa que refería, pues, si tanto la oficiante como el enfermo creían firmemente en la capacidad sanadora de la acción, estaban persuadidos de que dicho milagro se reactualizaría¹¹⁶⁵.

Es sintomático que en la bula promulgada por Benedicto XIII tras la Disputa de Tortosa, en el artículo relativo a la inhabilitación de ciertas profesiones en que se discriminan ambos sexos, constan las relativas a las ciencias de la salud y a la actividad comercial, lo que demuestra su implantación entre las mujeres, a las que explícitamente se excluye: “ut nemo judaeorum, utriusque sexus, artem seu officium medici, chirurgici, apothecari, pigmentarii, obstetricis, mediatoris seu presonete, tractantis seu concordatoris sponsalium”. Cuando Alfonso V atenúa estas restricciones, retorna al género masculino: “que el jodio pueda seyer corredor, metge, cirurgiano e

¹¹⁶³ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1995), “Medicina popular en la Castilla judía y judeoconversa de los siglos XV y XVI”, *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 46/139-141, pp. 367-368.

¹¹⁶⁴ Históricamente las mujeres han tenido una relación con lo corporal y la enfermedad diferente al del conjunto de los varones; en el caso de aquellas, vinculada al *locus domesticus* y, por tanto, al cuidado cotidiano sin percepción en el ámbito público, mientras que en el de estos, un saber técnico y público prestigiado por su poder sobre la vida y la muerte de sus pacientes. Experiencia y tradición se contraponen a ciencia y técnica. MONCÓ, Beatriz (en prensa), “El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género”, pp. 105-106.

¹¹⁶⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2015), “Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconvertos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna”, en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, p. 113.

assimismo cambiador, procurador de cristiano e arrendador de rendas de cristianos e aquellas cullir e plegar e fazer conpanya con el”¹¹⁶⁶.

Son mujeres comunes, próximas, vecinas, amigas e iguales, en el sentido de que pertenecen a una misma sociedad referencial en cuanto a su nivel de conocimientos y estatus económico que atienden las dolencias del vecindario, pues “la circulación del conocimiento se mueve entre vecinas, amigas y conocidas, como parte intrínseca a las relaciones de vecindad”¹¹⁶⁷. Se les reconoce *auctoritas* en unos saberes concretos, que ejercen con naturalidad, como correspondencia de amistad, insertos en las tareas propias de la cotidianeidad, sin remuneración o pretensión de profesionalizar la ayuda dispensada. De tal suerte, que en el vínculo que se establece entre sanadora-paciente/doliente se asienta en la confianza y en el reconocimiento de la autoridad como nexo básico, sin pago ni contraprestación por el diagnóstico ni por la explicación causal de la enfermedad¹¹⁶⁸.

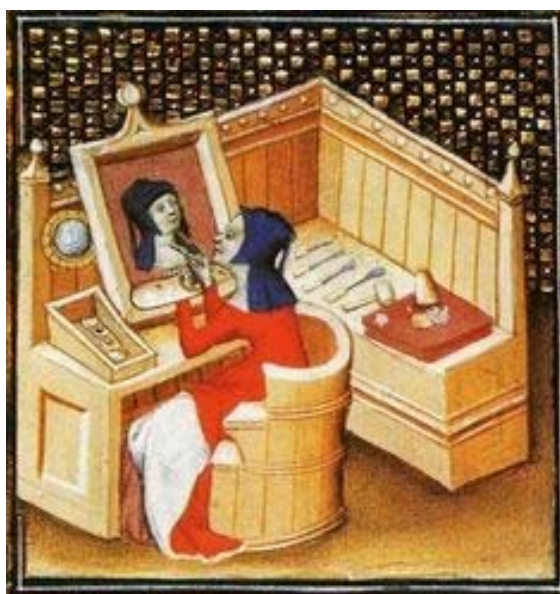


Figura 2. El cuidado corporal femenino, manifestación de aprecio autorreferencial de amor y salud.

¹¹⁶⁶ BAER, Fritz (1919), *Die Juden im Christlichen Spanien: Aragon und Navarra*, doc. 527.

¹¹⁶⁷ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 178.

¹¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 178-179.

Benbenist, judío tejedor y mercero, avecindado en Huesca, es elocuente al referirse a su suegra, quien había proporcionado a Violante de Santángel “ciertas medecinas para enprenyar”, como ella misma había confesado, y también cuando se puso enferma; probablemente porque ejercía partera, comadrona y *sanadora*, “venian muchas desa ciudat muxeres a vesitarla”¹¹⁶⁹. En esta nómina se incluye a Leonor Gómez, viuda de Vicente Gómez, con sus nueras, una hija llamada Blanca, Violante, viuda de Alonso Gómez, y Jaima Sangüessa, viuda de Martín Gómez. Esta percepción se ratifica al referirse a su suegra como “madrina”, lo que entraña un reconocimiento de sus saberes por parte de todas ellas, a las que visitaba con frecuencia y con las que había trabado lazos de intensa afectividad, traducidos en abrazos y saluciones: “de continuo la dicha su suegra jodia yva a ver las dichas mujeres ha vesitar y se abraçavan y saludavan porque era madrina”¹¹⁷⁰.

El ecosistema de saberes femeninos se mantiene oculto, pero a la vez le permite permanecer *a salvo* de la ortodoxia médica patriarcal, a pesar de su probada eficacia. Mientras los saberes de las mujeres se basan en la relación sanadora-paciente, es decir, es un saber que se transmite transgeneracionalmente o circula entre mujeres iguales, y es un conocimiento compartido, el saber establecido permanece cerrado en sí mismo.

Si el cuerpo es el lugar de poder por medio del cual los hombres las someten al discurso normativo hegemónico¹¹⁷¹, las mujeres que ejercen control sobre sus propios cuerpos, transgrediendo las normas sociales o morales, es decir, transfiriendo el poder de los hombres a las mujeres, eran castigadas. Baste

¹¹⁶⁹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fol. 5v.

¹¹⁷⁰ *Ibíd.*, fols. 14-14v.

¹¹⁷¹ La mujer era considerada inferior biogenéticamente (por carecer de elemento pneumático y poseer menos alma e intelecto), cualitativamente (por no tener capacidad para transformar mediante pepsis la sangre en semen, con lo cual la sangre no alcanzaba en ella esa forma superior de actualización) y funcionalmente (por no poder generar un ser humano, sino solo darle cobijo en el útero y alimentación mediante la catamenia). GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel (2002), “De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica”, *Frenia*, 2/1, pp. 18-19.

recordar el caso reiterado de las brujas y hechiceras¹¹⁷². Los procesos inquisitoriales finiseculares constituyen una fuente inagotable para el estudio de las creencias y prácticas mágicas y supersticiosas de judías y conversas, donde se mezclan las tradiciones culturales y religiosas cristiana y judía, sin omitir la musulma, resultado “del profundo proceso de aculturación al que se vieron sometidos los judeoconversos hispanos”¹¹⁷³.

La casi total ausencia de las mujeres como agentes de la literatura médica no se compadece con el hecho cierto de que la gestación y el cuidado de la salud están consagradas a manos femeninas¹¹⁷⁴. Aunque no constituyen una pléyade, es común en los círculos nobiliarios y cortesanos que las mujeres de la Corona de Aragón muestren interés por la literatura médica. Así, Blanca de Anjou, mujer de Jaime II, con una larga trayectoria de partos complicados, solicitó al médico real Nerenguer çà Riera, que le tradujera el *Regimen saninatis ad inclitum regem Aragonum* de Arnau de VILLANOVA, pues solo tenía acceso a través de la lengua vernácula. A ella se suman otras muchas nobles aragonesas¹¹⁷⁵.

Por otro lado, los espacios femeninos del adorno y del cuidado del cuerpo como manifestación de salud, son un modo de aprecio autorreferencial de amor de sí; además se concede valor a la indumentaria y sus accesorios como marca de estatus. Las mujeres tienen un punto de vista propio en lo que respecta al cuidado y bienestar corporal. De hecho, las palabras prologales del *Liber de sinyhomatibus mulierum* “reflejan que vivir en un cuerpo femenino accesible tenía para las mujeres un significado distinto que para los hombres”¹¹⁷⁶.

¹¹⁷² MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, *Feminismo/s: Revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 20, p. 86.

¹¹⁷³ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2015), “Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna”, p. 112.

¹¹⁷⁴ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, p. 39.

¹¹⁷⁵ CABRÉ I PAIRET, Montserrat (2000), “From a Master to a Laywoman: a Feminine Manual of Self-Help”, *Dynamis. Acta Hispanica and Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, pp. 378-380.

¹¹⁷⁶ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, pp. 41-42.

La imagen corporal permite identificar las particularidades y concepciones culturales más profundas, la representación que las mujeres tienen de sí mismas. Desde una perspectiva ideológica es una institución de identidad. Un medio y fin de cultura, sujeto y objeto privilegiado que interactúa en un proceso recíproco mediante el cual las personas se incorporan a la cultura y la cultura forma parte integrante del cuerpo. Porque el cuerpo se vive y significa imaginación, fantasía, hábitos, rituales y pautas sociales de conducta; es una estructura simbólica y biocultural donde, a partir de las prácticas ritualizadas se resuelven las necesidades naturales y se plasma una visión del mundo¹¹⁷⁷.

Los *corpora medicalium* prestan atención a la salud y al bienestar, en general, e incluyen la preocupación por la belleza y el adorno, el interés por la sexualidad y el amor, el tratamiento de problemas ginecológicos, la prevención del embarazo, la atención al parto, etc. En suma, entienden el cuidado corporal en términos de salud y belleza, y no restrictivamente a lo que afecta a la enfermedad y la maternidad¹¹⁷⁸.

La mujer y su nexo con los perfumes y ungüentos es una realidad compartida por las tres comunidades confesionales¹¹⁷⁹. No en vano, en el *Libro de amor de mujeres*, se compilan diversos cuidados de la salud y la belleza del cuerpo de las féminas judías¹¹⁸⁰. Todo es susceptible de ser aromatizado. La alheña, por ejemplo, fue usada como cosmético, como elemento curativo o incluso para atraer la buena

¹¹⁷⁷ AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, pp. 32 y 36.

¹¹⁷⁸ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), "Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo", pp. 41 y 45.

¹¹⁷⁹ FÉLIX BELLIDO, Juan (2004), "Belleza del cuerpo femenino en los poetas andalusíes, en *Cuerpo y género: la construcción de la sexualidad humana*, Jerez, Ediciones Jerezanas Eje, pp. 47-72.

¹¹⁸⁰ CABALLERO NAVAS, Carmen (ed.) (2003), *El Libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Editorial Universidad de Granada.

suerte o teñir el pelo¹¹⁸¹. Al-Suyuti (ss. XV-XVI) elogiará a las mujeres peninsulares, señaladas como las más bellas y las más perfumadas¹¹⁸².

Los secretos para obtener un cuerpo más atractivo se contienen en las obras médicas y se esconden tras recetas cosméticas –alguno de productos tenían también una función terapéutica¹¹⁸³–, depilatorios, colorantes... La circunstancia de que se encuentren junto a tratados hipocráticos determina cierta subyacencia de la belleza respecto de la salud, por cuanto los cosméticos no son meros coadyuvantes de lo bello cuanto potenciadores de la juventud que los años van dejando atrás¹¹⁸⁴.

De secretis mulierum, de chirurgia et de modo medendi libri septem, poema médico anónimo de la Escuela de Salerno –en cuyas aulas ejerció su magisterio Trótula de Salerno, autora del *Passionibus mulierum curandorum*–, descubierto en un manuscrito del siglo XIII, donde la neurología está representada, dedica su primer volumen a las enfermedades femeninas, mientras que el segundo es un tratado de cosmética¹¹⁸⁵.

Durante la Baja Edad Media la cosmética y la perfumería entraron a formar parte de la medicina europea, de tal modo que los tratados de la especialidad consagran secciones específicas a la descripción pormenorizada de técnicas y procedimientos para la elaboración de perfumes –esencialmente maceración y

¹¹⁸¹ TENA TENA, Pedro (2008), “Mujer y cuerpo en Al-Ándalus”, *Studia historica. Historia medieval*, 26 (Mujeres y Edad Media. Nuevas perspectivas), p. 60.

¹¹⁸² Ibídem, p. 61.

¹¹⁸³ STACCINI, R. (1981), “L’inventario di una spezieria del Quattrocento”, *Studi Medievali*, XXII, pp. 377-420 & VELA I AULESA, Carles (2010), *L’obrador d’un apotecari medieval segons el llibre de comptes de Francesc ses Canes: (Barcelona 1378-1381)*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹¹⁸⁴ El rechazo del maquillaje femenino es típico de la poesía española del Siglo de Oro, pese a que los varones se sintieran atraídos por las mujeres que utilizaban cosmética. LAGUNA MARISCAL, Gabriel & MARTÍNEZ SARRIEGO, Mónica María (2015), “El denuesto del maquillaje femenino: tópico literario y concepción ideológica patriarcal”, en *Aportaciones a la investigación sobre mujeres y género: V Congreso Universitario Internacional Investigación y Género*, Sevilla, Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla, pp. 110-113.

¹¹⁸⁵ GUERRERO PERAL, Ángel Luis & FRUTOS GONZÁLEZ, Virginia de (2010), “De secretis mulierum, de chirurgia et de modo medendi libri septem. Neurología y mujer en la literatura médica medieval”, *Revista de Neurología*, 50/6, pp. 365-370.

destilación mediante alambiques y alquitaras— y las sustancias empleadas. Era una actividad que se caracterizaba por su empirismo¹¹⁸⁶.

Las mujeres gustaban de su sensorialidad, no en vano la hagiografía utilizaba comúnmente la expresión “en olor de santidad”¹¹⁸⁷, así como en las intituciones de obras filosóficas. Es reseñable la declaración de María Langa, vecina de Retascón, que había servido durante casi ocho años a Isabel Ruiz, viuda, vecina de Calatayud, quien advertía que su dueña “cada día se perfumava la cabeça y los pies con enceno”¹¹⁸⁸. La bencina, que en hebreo transmite la idea de lo blanco —en latín *benzoe*—, procede del árabe y designa una nueva especie de incienso que se incorporó a los circuitos comerciales del Mediterráneo procedente de Sumatra, Java y Borneo. No es extraño que tuviera acceso a este producto pues su difunto marido era mercader¹¹⁸⁹.

La cosmética incidía en la representación sexualmente diferenciada del cuerpo. De acuerdo con los textos, las mujeres preferían el cabello rubio y la tez clara, acaso signo de distinción social y canon de belleza¹¹⁹⁰. En ciertas juderías europeas las propias comunidades dictaban normativas que les impedía ir con el cabello “à la manière des chrétiens”¹¹⁹¹. Existen recetas para mejorar la apariencia corporal y mostrar un aspecto saludable como las que permiten oscurecer el rostro o lograr una acendrada palidez —que para algunos autores equivalía a una vida sexual plena¹¹⁹²— y

¹¹⁸⁶ CRIADO VEGA, Teresa (2011), “Las artes de la paz. Técnicas de perfumería y cosmética en recetarios castellanos de los siglos XV y XVI”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/2 (Tecnología Medieval en el Mediterráneo Occidental), pp. 867-868.

¹¹⁸⁷ GUIANCE Ariel (2009), “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media: Revista de Historia*, 10 (La piedad medieval: imágenes, reliquias, hagiografía), pp. 131-161.

¹¹⁸⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 9v.-11.

¹¹⁸⁹ Proviene del árabe *al-kuhl*, o *kohl*, polvo fino de antimonio que se utiliza para el maquillaje de ojos. El término alcohol se empleaba para referirse a cualquier tipo de polvo fino, aunque más tarde los alquimistas de la Europa medieval lo utilizaron para las esencias obtenidas por destilación.

¹¹⁹⁰ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, pp. 55-57.

¹¹⁹¹ SHATZMILLER, Joseph (1987). “Soins de beauté, image et image de soi: le cas des juifs du Moyen Age”, en *Les soins de beauté, Actes du IIIe Colloque International Grasse, 1985*. Nice, Université de Nice, p. 52.

¹¹⁹² IRADIEL, Paulino (1987), “Cuidar el cuerpo, cuidar la imagen: los paradigmas de la belleza femenina en la Valencia bajomedieval”, en *Les soins de beauté*, p. 64.

proporcionarle blancura, alejándole de los rasgos campesinos o moriscos¹¹⁹³, tersar la piel y eliminar las manchas¹¹⁹⁴.

5. TIEMPO Y TIEMPOS DE MUJERES: *CRONOS & CHRONOS FEMINAE*

El tiempo divide y disipa la existencia¹¹⁹⁵. La vida es tiempo, pero no un tiempo lineal, *kalendado* o cronológico, es un tiempo vivencial; una vida encajada en la temporalidad de un *tiempo narrado* que es posible pensar desde la memoria. El tiempo se hace humano a través del relato¹¹⁹⁶.

En la percepción subjetiva del tiempo, la idea de la maternidad –o feminidad, en general–, ha sido tradicionalmente asociada con un tiempo cíclico y eterno, frente a la linealidad del tiempo histórico, vinculado a la masculinidad¹¹⁹⁷. Dicha trazabilidad discursiva en el pensamiento Occidental nació de las ideas judeocristianas que subrayan la importancia de los hechos históricos irrepetibles.

San AGUSTÍN, en sus *Confesiones*, señala: “me atrevo a decir que si nada pasara, no existiría el pasado; y si nada adviniera, no existiría un tiempo por venir, y que si nada fuera, el presente no sería”¹¹⁹⁸. La interpretación que despliega E. KANT en la *Crítica de la Razón Pura*, en su teoría del conocimiento, sostiene que mientras el tiempo es un componente esencial del intelecto, carece de realidad objetiva,

¹¹⁹³ GEREZ ALUM, Pau (2008), *Higiene e imagen de higiene en la Baja Edad Media: el caso de la ciudad de Gerona*, p. 369. Tesis doctoral dirigida por Enrique Cantera Montenegro. Universidad Nacional de Educación a Distancia Disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?id=tesisuned:GeoHis-Pgerez> [Consultado: 11/02/2016].

¹¹⁹⁴ CABRÉ I PAIRET, Montserrat (2000), "From a Master to a Laywoman: a Feminine Manual of Self-Help", *Dynamis. Acta Hispanica and Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, pp. 382-384.

¹¹⁹⁵ LASKY MARKOVICH, Lina (2002), “Sobre el tiempo”, en *Antropología y complejidad*, p. 174.

¹¹⁹⁶ BÁRCENA ORBE, Fernando (2000), “El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender”, *Enrahonar*, 31, p. 12.

¹¹⁹⁷ RODRÍGUEZ SALAS, Gerardo (2006), “Coalescencia: una aproximación a la escritura de Hélène Cixous”, p. 152.

¹¹⁹⁸ MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Gemma (1989), “El tiempo en San Agustín”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 7, pp. 37-42 & UDÍAS VALLINA, Agustín (2014), “El tiempo: una cuestión siempre abierta”, *Crítica*, 990, pp. 24-29.

perteneciendo a la naturaleza subjetiva de la mente humana¹¹⁹⁹, lo que genera un sentimiento de angustia por la precariedad de todo lo temporal¹²⁰⁰.

El hombre es consciente de la dirección del tiempo según H. BERGSON, quien a propósito del tiempo biológico y su jerarquía temporal establece que el tiempo impide que todo sea dado a la vez¹²⁰¹. Siguiendo las teorías de R. MORRIS, existen cinco flechas del tiempo, cuatro definidas por la física y una quinta psicológica, la noción del paso del tiempo subjetivo; la dirección en que los hombres sienten el paso del tiempo o son conscientes de que existe un momento llamado “ahora” que avanza inexorablemente hacia el futuro. Mientras que la física no necesita la noción del ahora, el hombre sí¹²⁰².

Por su parte N. ELÍAS añade a las tres dimensiones físicas otras dos construidas con base en las relaciones interdependientes entre los seres humanos: tiempo y símbolo. El tiempo es una dimensión relevante en el pensamiento como experiencia de duración, con referencia mensurable y perspectiva de cambio que se bifurca en tiempo físico y tiempo social. El perfeccionamiento de los relojes desempeña un papel fundamental en nuestro conocimiento del mundo: en tanto instrumentos de medición son productores de una dimensión del tiempo sociológico y figuracional¹²⁰³.

El sentido del tiempo es experiencia de la continuidad, indispensable para describir sucesos, procesos y cambios, donde se discierne entre el tiempo inerte del calendario y la fusión de pasado, presente y futuro como tiempo experiencial. Cuando se detienen las cosas en suficiente grado como para narrarlas y mensurarlas, el tiempo se convierte en fundamento necesario para la abstracción

¹¹⁹⁹ Así, “la idea de una subjetividad pura y autónoma y tomando en su propia vida de conciencia pura intuitivamente posesión de sí misma”. COURTINE, Jean-François, (2007), “Kant y el tiempo”, *Universitas Philosophica*, 49, p. 60.

¹²⁰⁰ COLOMER, Eusebio (1959), “Tiempo e historia en San Agustín”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 15/60, pp. 569-586.

¹²⁰¹ GUNTER, Pete A. Y. (2011), “Jerarquía temporal en Bergson y Whitehead”, *Thémata: Revista de Filosofía*, 44, pp. 326-342.

¹²⁰² LASKY MARKOVICH, Lina (2002), “Sobre el tiempo”, en *Antropología y complejidad*, pp. 181-182.

¹²⁰³ GEBARA, María J. F. & FLORCZAK, Marcos A. (2013), “Sobre el tiempo: primeras aproximaciones entre el pensamiento físico y el pensamiento sociológico de Norbert Elias”, *Política y Sociedad*, 50/2, pp. 543-552.

científica¹²⁰⁴. La concepción temporal en época medieval implica una concepción determinada del mundo, el comportamiento de los individuos, sus conciencias, su ritmo vital y su actitud ante las cosas¹²⁰⁵. No es baladí quién establece esa medida, pues aunque cobran protagonismo en un primer momento las horas canónicas y los campanarios de las iglesias, serán los poderes concejiles, los que se impondrán gracias a los adelantos tecnológicos que incorporan los relojes mecánicos.

Las campanas, erigidas en distribuidoras de la división de la jornada, carecen de precisión de la medida del tiempo y no captar espacios cortos; se enfrenta el tiempo natural y cíclico de las estaciones, a la percepción de la duración registrada por los hombres, la memoria personal y colectiva que debe hacer sus cuentas con el calendario, cuyo tiempo es social pero sujeto a los ritmos del universo¹²⁰⁶. De hecho, están presentes en la vida cotidiana, cuyo tañido llamaba periódicamente a la oración de los clérigos o al recogimiento de los creyentes, como le sucede a la viuda turolense Donosa Ruiz, quien cuando las escuchaba repicar en Santa María no se persignaba ni arrodillaba como el código de la devoción cristiana exigía: “es estando en casa, aunque oyese tocar las oraciones algunas veces no me ginollava asi devotamente como devia”¹²⁰⁷.

5.1 CICLOS NATURALES: DÍAS Y ESTACIONES

Las diferentes medidas del tiempo afectan a la vida de las mujeres, cuyos ciclos están más en consonancia con la naturaleza, especialmente el almanaque hebreo –todavía más el musulmán, estrictamente lunar por prescripción de Mahoma– que, al basarse en un cómputo lunisolar –cuyo principal reto radicó en determinar la fecha del *Pessah*, que comienza en el plenilunio del equinoccio de primavera–, tiene mayor consonancia con sus ritmos biológicos.

¹²⁰⁴ LASKY MARKOVICH, Lina (2002), “Sobre el tiempo”, en *Antropología y complejidad*, p. 182.

¹²⁰⁵ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1996), “Tiempo de hombres. Tiempo de mujeres”, en *Entre la marginación y el desarrollo: Mujeres y hombres en la Historia*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 27-42.

¹²⁰⁶ LE GOFF, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, p. 184.

¹²⁰⁷ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 20-20v.

Las medidas del tiempo artificiales son diseñadas por los hombres por motivos políticos o económicos, reforzando el sistema patriarcal. Las tareas domésticas atribuidas a las mujeres se realizan sin tener como referencia las diferentes ordenaciones temporales y ocupan todo su “tiempo”¹²⁰⁸. Las personas se rigen por el sol, levantándose al amanecer y acostándose al anochecer, que era el tiempo que duraba la actividad, con dos interrupciones para comer –“yantar” y “cenar”–, de modo que sus jornadas oscilaban entre ocho y nueve horas en invierno y doce o trece en el estío. No obstante, incluso en el Renacimiento, el marco temporal primordial siguió vinculado a los ciclos naturales –al alba, mediodía, la puesta del sol y medianoche– y estacionales, la práctica religiosa o la actividad agrícola, de modo que continuaron viviendo en un tiempo incierto, no unificado nacionalmente¹²⁰⁹.

La alternancia de la noche y el día, el descanso y el trabajo, los momentos para salir o quedarse en casa, y el grado de publicidad o privacidad, pues con la luminosidad todo parece más transparente, mientras que con el ocaso se extiende la sombra de la sospecha y la transgresión. La noche lleva aparejada la discreción, adensa la intimidad de los gestos y las miradas, es aliada del tacto y de las sensaciones, crea inseguridad extramuros del hogar y mixtifica lo real y lo imaginado, lo sagrado y lo profano¹²¹⁰.

La sucesión de las estaciones, y con ellas las épocas de mayor o menor disponibilidad de luz solar, condicionan la sociabilidad; las largas noches de invierno invitan a charlar en torno a la lumbre del hogar, mientras que las cálidas noches veraniegas inducen a actividades más lúdicas realizadas al aire libre, bien en el vecindario o en los arrabales¹²¹¹.

¹²⁰⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2001), “La tela de Penélope: El tiempo para las mujeres en la Edad Media”, *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 8/1, pp. 39-54.

¹²⁰⁹ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, pp. 13 y 18.

¹²¹⁰ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte”, *Vínculos de Historia*, 4, pp. 74 y 79.

¹²¹¹ VAL VALDIVIESO, María Isabel (2010), “Propuestas para el estudio de la sociabilidad en los núcleos urbanos de la Castilla Bajomedieval”, en *Convivir en la Edad Media*, Burgos, Dossoles, pp. 54-55.

Tanto los hombres como las mujeres medievales creían que todo cuanto era fundamental para la Humanidad les era contemporáneo¹²¹². Una de las dicotomías más universales y persistentes late bajo el binomio: presente/tiempo real y eternidad/tiempo subjetivo¹²¹³. Pongamos un ejemplo esclarecedor. Entre los argumentos de carácter religioso esgrimidos contra esta minoría ocupaba un lugar prioritario la acusación de deicidio¹²¹⁴. Pues bien, se consideraba que el delito seguía vigente, “pues en la época medieval faltaba la perspectiva histórica necesaria para distinguir entre los judíos que habían propiciado la muerte de Cristo y sus contemporáneos”¹²¹⁵.

Es factible que todavía en el siglo XV los campesinos no conocieran a ciencia cierta el año en curso, pues dependía de cálculos eclesiásticos, y no eran muy utilizados en la vida cotidiana salvo para ciertos sectores vinculados con el tráfico mercantil, pero eso no sucedía en el ámbito urbano, en el que viven la mayoría de nuestras conversas¹²¹⁶.

Los hechos que evocan carecen de la precisión de una cifra, pero la referencia temporal se omite pocas veces. Para estas gentes el tiempo carece de sentido si no está jalonado por efemérides religiosas o por la sucesión de los fenómenos de la naturaleza¹²¹⁷. Así, el cálculo era incierto, hipotético, pues recurrían a las estaciones del año o los ciclos reproductivos de la tierra (“este año pasado, por las mieses”¹²¹⁸) para delimitar los días festivos.

¹²¹² SPIEGEL, Gabrielle M. (2002), “Memoria e historia: tiempo litúrgico y tiempo histórico”, en *La situación de la historia: ensayos de historiografía*, La Laguna, Universidad de La Laguna, Servicio de Publicaciones, pp. 53-70.

¹²¹³ RODRÍGUEZ SALAS, Gerardo (2006), “Coalescencia: una aproximación a la escritura de Hélène Cixous”, p. 152.

¹²¹⁴ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2008), “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Silex, pp. 297-326.

¹²¹⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2000), “Judíos medievales. Convivencia y persecución” en *Tópicos y Realidades de la Edad Media*, Madrid, Real Academia de la Historia, vol. I, p. 204.

¹²¹⁶ WHITROW, G. J. (1990), *El tiempo en la Historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, Barcelona, Crítica, p. 116.

¹²¹⁷ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, pp. 16-17.

¹²¹⁸ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 7-7v.

Por ende, determinadas celebraciones, especialmente el *Yom Quippur*, no se asocian con un mes determinado sino con los ciclos reproductivos de la tierra. Ello les obligaba, como a Isabel Ruiz, viuda bilbilitana, a preguntar “de cada qual quando devia venir” al judío bibilitano Salamón Axequo, quien “le dizia quando eran las dichas fiestas segunt venían”¹²¹⁹. En Zaragoza se evoca que “era por el tiempo de las huvas y de las codonyas”¹²²⁰ o “por tienpo de vendemas”¹²²¹, mientras que en Huesca se aduce que “en el tienpo de las ubas y havia figas”¹²²².

5.2 HORAS CANÓNICAS E HITOS FESTIVOS

El año litúrgico, que reemplaza a las fiestas paganas del solsticio, por ejemplo, se apoya en dos goznes esenciales: la Natividad y la Pascua de Resurrección. La cristianización había superpuesto un nuevo sistema de contabilización sobre los restantes ritmos naturales, ajeno al mundo de las conversas, pero no al de los inquisidores ni al de las pías damas cristianas.

Son las *horae canonicae*, que con ajustes *inter* estacionales por la variación de las horas solares armonizan la distribución de las oraciones eclesiásticas –las antiguas horas romanas modificadas– con los ritmos naturales, de tal suerte que cada tres horas volteaban las campanas en las iglesias monásticas¹²²³: *maitines* (después de la medianoche), *laudes* (al amanecer), *prima* (pasada una hora de la salida del sol), *tercia*, *sexta*, *nona*, *vísperas* (antes de ponerse el sol) y *completas* (antes de ir a dormir)¹²²⁴.

¹²¹⁹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 28-28v.

¹²²⁰ La codonia o cotonia, se refiere a la flor de la ceconia de donde se extrae el membrillo marmelo. MONTERO CARTELLE, Enrique & HERRERO INGELMO, María Cruz (2007), “Un glosario médico-botánico medieval con sinónimos gallego-portugueses (Madrid B.N. ms, nº. 3338), *Verba*, 34, p. 348.

¹²²¹ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 13-13v.

¹²²² Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fol. 8.

¹²²³ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, p. 20.

¹²²⁴ Los clérigos están obligados al rezo de las horas que son siete como los dones del Espíritu Santo, las edades, las peticiones del Pater Noster y los salmos penitenciales. Cada una conmemora un momento de la vida de Cristo: las tentaciones (*maitines*), la llegada ante Pilatos para ser juzgado (*prima*), la petición por el pueblo judío de su muerte (*tercia*), la crucifixión (*sexta*), la muerte (*nona*), el descendimiento de la Cruz

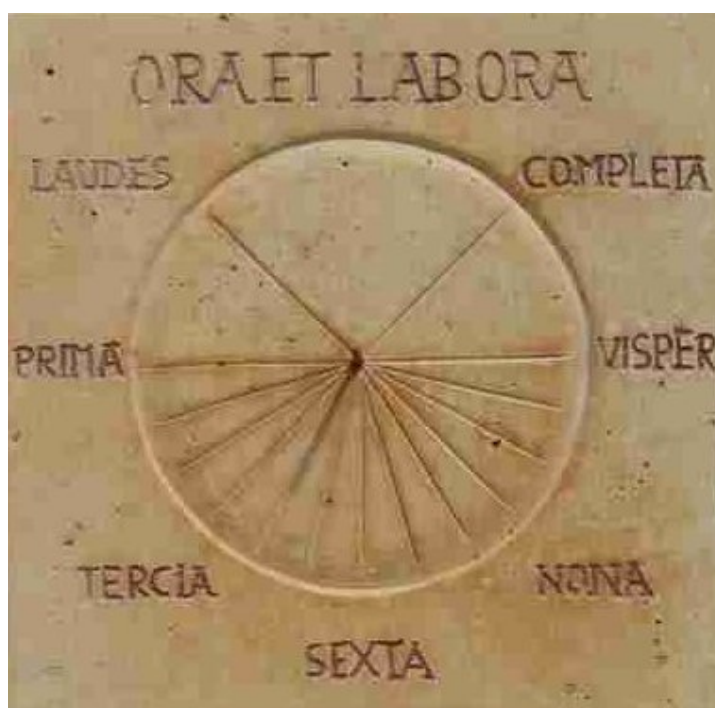


Figura 3. *Reloj solar donde constan incisas las horas del rezo. Siglo XV.*

El calendario eclesiástico media la dialéctica del trabajo y del tiempo libre, entrelazando ambas magnitudes: el regular pero lineal del trabajo, más sensible al devenir histórico, y el ciclo festivo, más tradicional aunque también permeable y enraizado en el ciclo vegetativo de la tierra¹²²⁵.

Los ministros del Santo Oficio invocan las horas canónicas, pues no en vano están habituados al *tempo* de los monasterios. Así procede el inquisidor Juan Çolivera, fraile de la Orden de Predicadores, cuando cita a la turolense Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, a comparecer en torno a la hora de vísperas, para lo cual tendrá como referente el repique de campanas: “paral sabado que seran vyente tres de julio, despues que la presente citacion sera publicada, parezca personalmente ante los dichos padres e en las casas de su habitacion a ora de

(vísperas) y el entierro (completas). MARTÍN, JOSÉ LUIS & LINAGE CONDE (1987), Antonio, *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 149-150.

¹²²⁵ LE GOFF, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, p. 215.

tocando vispras, vel quasi, a cerrar y concludyr su confession que ante sus reverencias dio, fizo e presentó”¹²²⁶.

En algunos procesos, con motivo de las testificaciones de eclesiásticos, se invoca la celebración que se festeja en dicha jornada. Es lógico que Juan Bravo, canónigo de Santa María de los Corporales, recuerde perfectamente que durante la celebración de la Virgen, bajo cuya advocación se encuentra la Colegial, cierto sector de conversos no admitía transacciones mercantiles¹²²⁷. Pero también entre las mujeres del común, como Juana la Barna, que vive en Cascante, al buscar un anclaje cronológico de determinada ceremonia judaica manifiesta que “hovo a Todos Sanctos quatro anyos”¹²²⁸.

En su declaración Felipa de Layana, vecina de Zaragoza, señala cierto episodio incriminatorio de su dueña, Gracia de Esplugás, producido la víspera de la festividad de Santa María, pero, pese que “le recuerda bien”, no puede precisar si se trataba de la Natividad de la Virgen o de la Asunción: “una viespra de Sancta Maria de agosto o de setienvre, no le recuerda qual dellas era”¹²²⁹.

5.3 CÓMPUTO LAICIZADO: JORNADA LABORAL Y ACTIVIDAD JUDICIAL

Pronto se suscitó el conflicto del tiempo de la Iglesia y de los mercaderes, como un acontecimiento de la historia mental en la Plenitud Medieval, en que se elaboraron las bases ideológicas del Mundo Moderno. Con las nuevas demandas de la actividad económica, al dictado del capitalismo comercial, triunfa el reloj como factor de dominación socioeconómico y político¹²³⁰. Significó una laicización

¹²²⁶ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 25-25v.

¹²²⁷ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 9.

¹²²⁸ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 53v.

¹²²⁹ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 7-8v.

¹²³⁰ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, p. 13.

y racionalización del tiempo, un tiempo urbano más completo y refinado¹²³¹. Es un tiempo objetivo más refinado que responde a las nuevas exigencias sociales, ya que no mide el tiempo invisible, sino secuencias concretas como una jornada de trabajo. Los relojes son una metáfora de los procesos simbólicos recurrentes y como medio de orientarse en el flujo del acontecer¹²³².

Por lo general, la jornada laboral se suspendía a la una de la tarde en algunos oficios y hacia las cuatro en todos, al igual que las vísperas de festividades señaladas, muy numerosas, cuyo santoral es utilizado frecuentemente en las dataciones, cosa que no sucede con las conversas, salvo para demostrar su ortodoxia¹²³³. Los tribunales ordinarios imparten justicia en dos sesiones, la primera comenzaba a las 6 de la mañana y terminaba a las 10 de la mañana, mientras que la jornada vespertina se extendía desde la 1 hasta las 5 de la tarde¹²³⁴, tras la pausa celebrada al mediodía¹²³⁵.

De modo incidental, se mencionan las horas en que comen habitualmente algunas conversas. Tal es el caso de Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, quien, a propósito de las sospechas que recaían sobre ella en cuanto a la práctica del Quipur, asegura que solía tomar alimentos por las mañanas, incluido el mes de septiembre, entre las nueve y las doce del mediodía: “semper manducavit de mane in VIII, X, XI aut XII hora ante meridiem”¹²³⁶.

También en determinadas diligencias relevantes del tribunal, como la aplicación del tormento, se especifica con precisión el día y la hora de inicio. Tal le sucede a María López, mujer de Pedro de Santa Cruz, de quien se indica que “assi a las seys oras despues de medio dia, fue puesta a question de tormento en la instancia mas

¹²³¹ LE GOFF, Jacques (1983), *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, pp. 53-57.

¹²³² LASKY MARKOVICH, Lina (2002), “Sobre el tiempo”, en *Antropología y complejidad*, p. 184.

¹²³³ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, p. 24.

¹²³⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, vol. 1, p. 144.

¹²³⁵ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), “Mediterranean Jewish Diet and Traditions in the Middle Ages”, en *A Culinary History from Antiquity to the Present*, New York, Columbia University Press, p. 240.

¹²³⁶ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 54-54v.

baxa de la Torre mayor de nuestra Sennora de la Penya desta ciutat de Calatayut, en la instancia que se llama la casa del tormento, la qual estava atada las manos atras y estava en el tormento llamado de la carrucha”¹²³⁷.

Por este mismo motivo, y en lo que respecta a algunos Autos de Fe, los sumarios señalan el inicio de la dramatización, como el celebrado el 19 de abril de 1486 en la Plaza Mayor de Teruel, a “hora quasi decima ante meridiem”, donde se incineran las efigies de nueve judaizantes que se habían fugado¹²³⁸.

El análisis de los trabajos de las mujeres no cabe realizarse sin percibir la distinta medida del *tempo* femenino. La actividad laboral de los hombres responde a jornadas que se inician y concluyen (negocios, producción manufacturera...) ¹²³⁹. El tiempo no solo es limitado y escaso, y por ello valioso, sino que además es construido. Asociándose la cualificación al trabajo masculino, y no al femenino, la división sexual no es sino una manifestación de la jerarquización social a la que las mujeres estaban sometidas. Por tanto, existen dos cadencias diferentes de trabajo y el tiempo: el ritmo femenino, en aras de satisfacer las necesidades de los demás, que es constante, y el masculino, resultado de la alternancia del esfuerzo y el descanso¹²⁴⁰.

Aunque el *mester* de las mujeres está relacionado con la medida del tiempo, solo los trabajos de los hombres generan plusvalías y, en ciertos casos, prestigio social, mientras que los suyos, que no concluyen, en el retorno de la cíclica habitualidad diaria, con matizaciones estacionales, no generan un plusproducto evaluable, pero generan riqueza al cabeza de familia al no tener gastos de jornales –las familias acomodadas se permitan la contratación de servicio doméstico–, incrementando el capital familiar, considerado responsabilidad exclusiva del

¹²³⁷ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 16, n. 4, fol. 80.

¹²³⁸ LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 304-305.

¹²³⁹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2013), “Los trabajos de las mujeres en la Edad Media: una reflexión tras treinta años de historia de las mujeres”, en *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 178.

¹²⁴⁰ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 232.

marido¹²⁴¹. Cónyuge que permanece al margen de las tareas del hogar salvo quizás en los ritos sacrificiales y en la matancía, tras lo cual delegaba –se desentendía– en las mujeres su manipulación.

De este modo, el tiempo de la mayoría de ellas estaba dedicado a la producción de servicios en el seno familiar, generando unas plusvalías que benefician al grupo masculino¹²⁴². Solía ser reiterativo y nunca concluía –al modo en que tejía y destejía Penélope en su telar¹²⁴³–; cada mañana o periódicamente debían ir a por agua a la fuente, atender la familia, tejer y coser la indumentaria de sus miembros, y cuidar de las personas mayores, los enfermos y los lactantes. La tarea encomendada integraba la crianza y la transmisión de habilidades, aptitudes y conocimientos¹²⁴⁴.

Se ocupan a un tiempo de la provisión del vestido a los integrantes del grupo familiar como el hilado, tejido y costura, que constituyen una forma de ocio en las mujeres acomodadas, forman parte de las obligaciones domésticas de las clases inferiores, “desliz del ámbito doméstico al público, ya que con frecuencia se trata de un trabajo profesional”¹²⁴⁵. Completan los ingresos familiares preparando o hilando, lana, lino o inmersas en la industria domiciliaria del *putting-out-system*. Además, enseñan y supervisan a los integrantes más jóvenes adiestrándoles en los procesos textiles.

Se reserva a las mujeres la conservación y reproducción del grupo, pues la procreación es ampliada a los cuidados y manutención cotidiana, garantes de la supervivencia familiar. Entre los trabajos relacionados con la limpieza y la higiene, destaca el lavado de la ropa y de todo tipo de utensilios. Atienden la alimentación del grupo, de modo que una parte de su trabajo se desarrolla en la cocina, aunque

¹²⁴¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2013), “Los trabajos de las mujeres en la Edad Media: una reflexión tras treinta años de historia de las mujeres”, pp. 178-179.

¹²⁴² SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2001), “Actividades remuneradas y no remuneradas de las mujeres en la Edad Media hispana”, en *Aragón en la Edad media: rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media. Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 109-120.

¹²⁴³ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2001), “La tela de Penélope: El tiempo para las mujeres en la Edad Media”, pp. 39-54.

¹²⁴⁴ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 232.

¹²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 169.

también en el corral o en el huerto, espacios donde se prepara la comida, se cultivan los productos alimentarios y se crían animales que contribuyen al sustento familiar. El trabajo culinario les exige salir de sus domicilios para proveerse de los productos que se adquieren en el mercado.

Asimismo, le incumben tareas relacionadas con el cuidado de los niños y las personas enfermas o ancianas. Ocupan una parte considerable de sus jornadas y que suponen el conocimiento de ciertas prácticas y técnicas, así como los remedios a distintas patologías. Cuida a los dolientes de sus familias, pues la mayoría de la atención sanitaria se dispensa en los hogares¹²⁴⁶. También son quienes atienden a sus congéneres en el momento del parto pues se consideraba un deber femenino universalmente aceptado¹²⁴⁷.

En suma, en cuanto a la función desempeñada por el trabajo femenino, se distinguen tres categorías: sustitución (suplen las funciones del hombre, con independencia de que realicen o no el mismo trabajo), cooperación (desempeñan el mismo oficio que el *pater familias*), o autonomía (optan por realizar un trabajo distinto al ejercido por el varón rector de la unidad familiar; aunque alcanzan un alto grado de autonomía precisan el *consensus parental*)¹²⁴⁸.

5.4 EDADES SOCIALES Y BIOGRÁFICAS: NIÑEZ, DONCELLEZ, MADUREZ Y SENECTUD

Nuestros personajes utilizan determinadas categorías de tiempo vital, en especial cuando es complicado establecer una edad concreta, pues si los cambios mentales, incluidas las personas cultivadas, eran lentos y progresivos, cuánto más dificultoso para las gentes del común, excepto con la adquisición de la mayoría de

¹²⁴⁶ CUADRADA MAJÓ, Coral (2014), “Cuidado, curación y salud: saberes de mujeres”, *História: Questões & Debates*, 60, pp. 229-253.

¹²⁴⁷ CUADRADA MAJÓ, Coral (2014), “Dar a luz: reflexiones sobre la maternidad”, *Destiempos*, 40, pp. 60-86.

¹²⁴⁸ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), “Perfiles socioeconómicos de la mujer judía en la Corona de Aragón en la Edad Media”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del Exilio*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, p. 185.

edad relevante a efectos jurídicos o religiosos¹²⁴⁹. Subsisten, por el contrario, aquellas festividades o jalones de sus historias personales o circundantes que tienen mayor densidad afectiva (circuncisiones, bodas, ultimidades de la muerte, etc.).

Dentro de los ciclos de la vida de la mujer –*edades sociales*¹²⁵⁰– se establecen tres grandes períodos que se corresponden con otros tantos estados civiles¹²⁵¹, que no siempre se perfeccionan, pero que son mencionados en las evocaciones realizadas por las viudas en sus testificaciones: la niñez –las niñas aprenden junto a su madre las competencias y destrezas sociales–; la juventud-doncellez y primera madurez –jóvenes casadas que garantizan la reproducción de la unidad familiar y se cuidan de atender las necesidades de la casa, haciéndola viable y perdurable–; y la segunda madurez-senectud o las “viexas”, que han adquirido la sabiduría de la experiencia¹²⁵².

Esta diferencia entre la niñez y la madurez se traza en la biografía de Donosa Ruiz, viuda de Teruel, pues comienza su relato “seyendo de poqua edat” –era muy pequeña cuando tomo el bautismo–, prosiguiendo con algunos acontecimientos asociados a su memoria infantil (“siendo nynya”), mientras que en edad adulta (“empues de seyer yo grande”) mantuvo los vínculos con las familias que le enseñaron a practicar sus ritos¹²⁵³. Bien es cierto, que la expresión “nynyos” no solo se aplica a personas de corta edad sino también a criaturas lactantes¹²⁵⁴.

¹²⁴⁹ ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, pp. 32-33.

¹²⁵⁰ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d'Historia Medieval*, 2, p. 36.

¹²⁵¹ Por lo común las *revistas de estados de vida* abordan géneros o condiciones de vida (doncella, casada, viuda y religiosa) cuya taxonomía más frecuente es biológica, jurídica y pastoral, aunque no la única. ORTEGA SIERRA, Sara (2012), “Discursos pre-sociológicos: sobre algunas clasificaciones femeninas en la Edad Media”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 16, pp. 303-304.

¹²⁵² Según la tratadística medieval, el proceso de madurez y envejecimiento atraviesa siete estadios, donde se conjugan evidencias físicas, mentales, conductuales y éticas, definitorias de su percepción de las edades vitales: infancia (0-7 años), niñez (7-14), adolescencia (14-21), juventud (21-38/35), edad adulta (28-48/50), ancianidad (50-70) y decrepitud (más de 70 años). FRANCES SMITH, Helen (2014), “Sinfulness, Sanctity and Bodily Transgressions: Representations of Ageing, Disability and Impairment in Late-Medieval Drama”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 18, pp. 207-208.

¹²⁵³ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19-20v.

¹²⁵⁴ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fol. 5.

Brianda de Bardaxí, viuda de Barbastro, al rememorar su infancia, señala que era muy pequeña, pues contaba apenas cinco años: “seyendo esta deposante pequenya, de edat de cinco anyos”¹²⁵⁵.

Una vez cumplidos los siete u ocho años las mujeres consideran que llega a su término la niñez para adentrarse en el mundo de la mocedad¹²⁵⁶. Así, Clara Díaz, viuda de Martín Falcón, revela que padeció fuertes dolores de muelas, “stando mochacha de ocho o diez anyos”, cuando su madrina le recomendó dejar de hilar los sábados, con lo que las niñas a temprana edad ayudaban a madres o hermanas¹²⁵⁷.

Alcanzada el hito de los doce años, la niña es declarada responsable de sus actos, de modo que se le puede imputar herejía. Así, se declara en un supuesto que no ha lugar a decomiso de bienes “por haver cometido los crimines de la heregia en tiempo que hera menor de hedat de XII anyos, stando so la protection y mandamiento de su padre”¹²⁵⁸. Empero, la clave sigue siendo el matrimonio, por lo que no es raro que el término “muchacha” se prolongue hasta entonces, lo que explica que Gracia Benedit, viuda de Calatayud, evoque que “estando mochacha, de hedat de quatorze o quinze anyos”¹²⁵⁹.

De todos modos, la linde cronológica en la que se trazan los confines de la infancia suele ser los doce años: “siendo pequenya, de edat de diez o doze anyos”¹²⁶⁰. A partir de ese momento la denominación, cuando todavía no han maridado es “moça”, equivalente a adolescente aunque fuera una etapa que no tuviera la autonomía.

Por lo común, pues, hasta la edad de quince años, en que se firma o formaliza el compromiso nupcial, previo en uno o dos años a la consumación marital, las

¹²⁵⁵ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fol. 4.

¹²⁵⁶ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2016), “Del nacer, el vivir y el morir: las edades del hombre y la mujer. Infancia, mocedad, ‘edad perfecta’ y senectud”, *Arqueología e Historia*, 9, pp. 38-44.

¹²⁵⁷ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fols. 7-8v.

¹²⁵⁸ A.N.F., *Fons Anciens, Secc. espagnol*, ms. 78, fol. 482v.

¹²⁵⁹ Doc. 20. Proceso contra Gracia Benedit, viuda de Juan de Sant Jorge, habitante en Calatayud, fol. 11.

¹²⁶⁰ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 53.

declarantes se denominan a sí mismas “donzellas”. Así lo hace Luisa Pallarés, vecina de Barbastro, cuando era “de tiempo de XV anyos, poco mas o menos”¹²⁶¹.

Este deíctico está marcado por el período de soltería, por lo que Gracia de Setiembre, a quien se le confiscan sus bienes, “es donzella por casar y pobre, que no tiene cosa ninguna sino lo quel dicho su padre ganaba para comer”¹²⁶². Lo que explica que durante ese período permanezcan bajo la tutela de sus progenitores: “estando donzella esta confesant en casa de su padre”; un poco más adelante declarará que no era consciente de que al celebrar las Pascuas cometía error alguno, “por quanto era pequenya, de nueve a diez anyos”¹²⁶³.

Es una etapa receptiva y no analítica, marcada por el aprendizaje, cuya responsabilidad se limita al reducido horizonte de su pequeño mundo, graduándose a medida que acrecienta su interacción social y se reduce su inocencia, al punto de que no deben observar los preceptos religiosos¹²⁶⁴. Esto no impide a Mariana de Esplugás reconvenir a su hija por haber quebrantado el ayuno con membrillo y azarollas¹²⁶⁵.

Positivas o negativas, se trata de experiencias vividas como primicia, donde la religión y sus valores forman parte de ella, lo que les ha permitido configurarse como personas, y frente a las que se carece de defensa alguna, así como de medios para relativizarlas, de ahí la dificultad de erradicar en la madurez determinadas pautas interiorizadas de judaización. Se trata en cierto modo de una “vivencia de eternidad anterior al inicio de la conciencia biográfica”¹²⁶⁶.

La expresión “estando joven”, utilizada por Antona Ferrer, viuda de Zaragoza, la asocia al período comprendido entre la mayoría de edad religiosa y la contracción matrimonial, cuando comienzan a practicar los ayunos, realizar las tareas del hogar

¹²⁶¹ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fols. 20v.-21.

¹²⁶² A.N.F., *Fons Anciens*, ms. 78, fol. 483.

¹²⁶³ Doc. 8. Proceso contra Brianda, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 15v.

¹²⁶⁴ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fols. 28v.-29v.

¹²⁶⁵ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 4, n. 6, fol. 3.

¹²⁶⁶ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2004), “Recuerdos y subjuntivos”, *RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3/2, pp. 161-162.

de modo autónomo y contribuir a la economía familiar con las hilaturas y texturas¹²⁶⁷. Afín comportamiento al de su conciudadana Isabel Sánchez, quien solo “estando joven en casa de su madre” había solemnizado el sábado¹²⁶⁸.

Cuando alguno de los testigos identifica las edades de la progenie de una familia conversa, léase la integrada por Antón Ximénez de Rueda e Isabel Ruiz, tras citar a mosen Antón Ximénez de Rueda, fugitivo de la justicia, Pedro Ximénez, María Ximénez y Gracia Ximénez, y respondiendo al inquisidor, que se interesaba por “que edat era cada uno de los sobredichos fijos y fijas”, refiere que “a la sazón, segund su aspecto y parecer”, Pedro tenía entre 18 y 20 años; Juan, 13 o 14 años; María, 18 años; Gracia, 10 o 11 años; mientras que Rica, estaba casada con Benito Ram y tenía casa propia¹²⁶⁹.

Por lo que se refiere a la senectud, según los criterios antro-po-filosóficos barajados por san ISIDORO en sus *Etimologías*, muy comunes a otros muchos pensadores de la época, a los cincuenta años comienza la etapa de “madurez o gravedad que es el paso de la juventud a la ancianidad”¹²⁷⁰. La pluralidad de los días y la división del tiempo son engañosas, porque la noción de la muerte es constante en la vida de estas personas que conocen por experiencias muy cercanas la brevedad de la existencia¹²⁷¹.

A título comparativo, las ordinaciones fiscales de la aljama judía de Huesca de 1389, al referirse a los sujetos exentos de tributar, a quienes denomina “personas miserables”, incluye a los minusválidos, los enfermos crónicos, quienes dependen

¹²⁶⁷ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 16-17v.

¹²⁶⁸ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fol. 12.

¹²⁶⁹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 40-40v.

¹²⁷⁰ PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Isabel (2001), “Ancianidad, viudedad... El hombre medieval en su edad postrera”, p. 286.

¹²⁷¹ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte”, p. 84.

de su trabajo y no alcanzan una ganancia mínima subsistencial de 4 dineros diarios, los enfermos y los ancianos (“flaco ho decaydo por la *hedat grande*”)¹²⁷².

Cuando una persona transita en los territorios de edades provecas, al ser sexagenaria o septuagenaria, los testigos subrayan no solo su estado de viudez sino su ancianidad, concatenando dos adjetivos que lo enfatizan: “la dicha vieja viuda”. Amén de ello, aluden a sus problemas motores o de salud, asociados a su avanzada edad: “vino alli la madre del dicho Johan Riera, viuda, no sabe el nombre, sino que es una vieja coxa, yba con hun tocho”¹²⁷³. Es sintomático que la viuda Isabel Ruiz, avecindada en Calatayud, de edad parigual, se define como “ya viexa y tollida”¹²⁷⁴.

6. REDES Y TEXTURAS DE SOCIABILIDAD: “TEXIENDO E DESTEXIENDO”

La Inquisición considera a la conversa una hereje potencial o latente. De hecho, a todas ellas les unían mutuos lazos de dependencia religiosa, familiar y económica; la supervivencia en solitario era impensable e inviable. Cada individuo es un *micro-locus* que interactúa en secuencias plurales relacionales¹²⁷⁵, de modo que se incardina en unas redes en las que se siente acogido¹²⁷⁶. En tal entramado, sea de parentesco, afinidad, alianza, afecto, autoridad u otro tipo, circulan y cobran realidad las estrategias políticas, los marcos de sociabilidad y las querencias personales¹²⁷⁷.

El tejido social mantiene un determinado canon. El epicentro es el núcleo familiar, de donde parten los nexos que unen los núcleos de su mismo linaje, y

¹²⁷² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1995), “Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV”, en *Homenaje a Alfonso García Gallo*, Madrid, Editorial Complutense, t. II, vol. 1, p. 378.

¹²⁷³ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 7-7v.

¹²⁷⁴ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 36.

¹²⁷⁵ CERTAEU, Michel de (1984), *The practice of Every Day*, Berkeley, University of California Press, p. xii.

¹²⁷⁶ MARTZ, Linda (1988), “La familia de conversos en los siglos XV y XVI en Toledo: el significado de linaje”, *Sefarad*, XLVIII, pp. 117-196.

¹²⁷⁷ GARÍ, Blanca (ed.) (2013), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, Roma, Viella, *Ircum-Medieval Cultures*, 1, pp. 7-20.

unos segundos vínculos longitudinales que lo conectan con componentes de la minoría conversa. Se obtiene una red pluricelular, cuya multiconectividad es tupida¹²⁷⁸.

La población de las ciudades aragonesas se divide en tres categorías, ciudadanos, vecinos y habitantes, cuya clasificación responde a criterios jurídicos. Los *ciudadanos* se definen por el derecho a participar en el gobierno urbano, pero el reconocimiento de esta posición no parece haber exigido formalidades rigurosas, aunque no suscitaba dudas en el seno de un universo social en el que todos se conocían sobradamente. Los *vecinos* son los habitantes de pleno derecho de la ciudad, que disfrutaban de los privilegios y están sujetos a tributos, mientras los *habitantes* incluyen a los individuos que tienen su residencia, pero que no cumplen todos los requisitos de vecindad.

Los parientes están relacionados con todos los elementos de la familia, mientras que los vecinos y amigos pueden estar asociados con solo uno de ellos. La imbricación se produce entre los parientes a los que cita y visita la esposa, y aquellos a los que se refiere y visita el marido, y las visitas conjuntas que se hacen a parientes en fechas señaladas. El apoyo que prestan los parientes femeninos a la esposa equilibra y hace tolerable para ella la solidaridad del marido con sus amigos masculinos¹²⁷⁹. Las propiedades básicas del parentesco son el afecto y el sentimiento de obligación, que se manifiesta en la ayuda mutua y en las ceremonias, mientras que la de la amistad es el consenso, expresado en actividades sociales conjuntas y aficiones compartidas¹²⁸⁰.

La lógica de la economía doméstica afecta a las relaciones de la familia con el entorno: los intercambios matrimoniales; las relaciones de vecindad, a veces ritualizadas; el parentesco, la amistad o el patronazgo, etc. estaban regidas por los

¹²⁷⁸ HUERGA CRIADO, Pilar (1997), "La familia judeoconversa", en *Familia, parentesco y linaje: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, p. 155.

¹²⁷⁹ BOTT, Elisabeth (1990), *Familia y red social*, Madrid, Taurus, p. 340,

¹²⁸⁰ *Idídem*.

valores de una economía moral cuyo buen funcionamiento exigía el cumplimiento de contrapartidas¹²⁸¹.

El estudio clásico de E. BOTT plantea la hipótesis de que existe una relación directa entre la estructura interna de la familia y el patrón de las relaciones externas de sus miembros¹²⁸². El entorno inmediato está constituido por redes de relación o conectividad, entendidas como configuraciones sociales en las que algunas unidades externas que la componen mantienen relaciones entre sí, cuyos límites son flexibles¹²⁸³.

Tanto la movilidad ocasional, bajo la modalidad de viajes de negocios y protagonizada por hombres, como la que implicaba cambios en la residencia familiar, por motivos de contracción matrimonial, constituyeron un sistema por el cual se tendían nuevos lazos y se multiplicaban o reafirmaban los ya existentes entre las familias que vivían a cierta distancia unas de otras.

El parentesco proporciona ámbitos para la selección y elección personal: lazos económicos, domicilio y accesibilidad física de los parientes, vínculos genealógicos, conectividad de la red, presencia y preferencia de familiares conectores, semejanzas y diferencias percibidas respecto al status social de los parientes, simpatías y antipatías basadas en la combinación de idiosincrasia, necesidades y actitudes conscientes e inconscientes¹²⁸⁴.

Las conexiones de tejido cerrado son conjuntos densos de relaciones anteriores a la formación de la familia, que se producen entre las familias que viven en los mismos barrios donde han nacido. Por el contrario, los conjuntos poco densos de familias que han experimentado movilidad social y residencial son redes de tejido

¹²⁸¹ IMIZCOZ BEUNZA, José María (2009), "La familia en la historia", en *Familia y redes sociales en la España Moderna*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 144.

¹²⁸² Se han hecho notables avances en el estudio de la "sociabilidad informal" –frente al formalismo de las asociaciones regladas– y su transferencia a la lógica y el ordenamiento de los espacios que actúan en escenarios de la acción histórica, perfilándose unas interesantes líneas de investigación en la Antropología del territorio, trazadas en la reciente historiografía francesa y anglosajona. URÍA GONZÁLEZ, Jorge (2008), "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios: algunas reflexiones de método", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 26, pp. 177-212.

¹²⁸³ BOTT, Elisabeth (1990), *Familia y red social*, pp. 261-262.

¹²⁸⁴ *Idídem*, p. 267.

abierto, que tienen unas relaciones de sociabilidad nuevas, bastante cambiantes y sin conexión con redes sociales anteriores.

También influye el *status* social de modo dispar. Las familias de artesanos se sienten mediatizadas por sus entornos, que actúan como grupos de presión normativos que imponen a los cónyuges la aceptación de unas reglas establecidas en relación con sus funciones familiares. Cada cónyuge depende de su grupo de amistades y vecinos, tendiendo a dedicar una parte significativa de su tiempo a dicha relación. Ello provoca unos roles conyugales separados y una diferenciación de género pronunciada¹²⁸⁵.

Las familias de estratos medios y medio-altos –pertenecientes a mercaderes y artesanos especializados– disponen de mayor movilidad y hacen nuevos contactos con personas que no conocen, relegando a un segundo plano a sus antiguos compañero. El entorno social es menos exigente y condicionante. La pareja depende más de sí misma para la obtención de ayuda mutua, seguridad y comprensión.

6.1 ESTRUCTURAS FAMILIARES Y PARENTESCO¹²⁸⁶: COHESIÓN Y SOLIDARIDAD

La sociedad en la Europa Occidental del Medievo se estructura en torno al linaje y a los vínculos de parentesco¹²⁸⁷. En el caso de las familias conversas, la solidaridad económica y religiosa, no meramente mecánica, permitió prolongar la

¹²⁸⁵ *Idídem*, p. 266.

¹²⁸⁶ El término familia es impreciso y confuso frente al concepto de parentesco, referido a un conjunto de relaciones sociales que constituyen un sistema. GUERREAU-JALABERT, Anita, “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa Medieval”, en *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 62-63.

¹²⁸⁷ El término linaje, aplicado a los grupos urbanos, no siempre alude a la organización familiar de la nobleza consolidada en tres generaciones, sino a agrupaciones más amplias en los que tan siquiera los vínculos de sangre representan el elemento aglutinador principal. DIAGO HERNANDO, Máximo (1992), “Estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval: los doce linajes de Soria”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 10, p. 48.

vida cultural de esta endominoría¹²⁸⁸. Así, las relaciones dibujadas a través del matrimonio y los vínculos de sangre tejieron una malla que constituyó el soporte de la solidaridad familiar y religiosa, sirviendo de cauce a sus alianzas económicas¹²⁸⁹; hecho constatable en los protocolos notariales, donde hermanos y cuñados se vinculan a la misma empresa¹²⁹⁰.

La estructura socioeconómica y mental no se sustrae de la ecología y arquitectura familiar¹²⁹¹, máxime cuando la autonomía de la mujer¹²⁹² pasa por su inserción en un sistema de signos troncalmente masculino –donde recae sobre el hombre el protagonismo político y la representación del linaje– y en un modelo parental condicionado por el vínculo conyugal, que la transforma en soltera, casada o viuda, según los casos¹²⁹³. Producción y parentesco se imbrican en un contexto estructurador, donde la gestión y el liderazgo –incluido el religioso¹²⁹⁴– están en manos de varones, a través del vínculo marital, reforzado por la posición política y pública de estos últimos¹²⁹⁵. Como las restantes células familiares de la comunidad conversa, son herederas de los valores e imaginarios culturales judaicos.

La premisa de que las relaciones de género y parentesco se construyen mutua y dialécticamente, informan una de las líneas de análisis que han permitido un

¹²⁸⁸ HERNÁNDEZ FRANCO, Juan, “Consideraciones y propuestas sobre linaje y parentesco, en *Familia, parentesco y linaje, Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, p. 22.

¹²⁸⁹ Las estructuras familiares adoptadas por las oligarquías, a imitación de las de la nobleza, para consolidar su posición en la cúspide social y política de las ciudades, servían como mecanismo de reparto del poder interno. DIAGO HERNANDO, Máximo (1992), “Estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval: los doce linajes de Soria”, p. 52.

¹²⁹⁰ HUERGA CRIADO, Pilar (1997), “La familia judeoconversa”, p. 154.

¹²⁹¹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1989), “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 2 pp. 38-43 & RICH ABAD, Anna (2005), “Família, patrimoni i individualitat: les dones jueves a Barcelona entre 1349 i 1391”, en *Actes del II Congrés per a l'Estudi dels Jueus en Territoris de Llengua Catalana*, Barcelona, pp. 375-393.

¹²⁹² HUERGA CRIADO, Pilar (1997), “La familia judeoconversa”, p. 141.

¹²⁹³ IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, pp. 223-227.

¹²⁹⁴ NIRENBERG, David (1991), “A female rabbi in fourteenth century Zaragoza?”, *Sefarad*, LI, pp. 179-182.

¹²⁹⁵ COMBESCURE THIRY, Monique & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2003), *El Libro Verde de Aragón*, Zaragoza, Editorial Certeza, pp. xxv-xxvii.

diálogo entre el pensamiento feminista y la Antropología¹²⁹⁶. El parentesco no es causa de desigualdad entre los sexos, pero puede ser un lugar de funcionamiento diferencial sexuado. Las desigualdades se producen cuando un sexo encuentra mecanismos para dominar su sistema de parentesco, donde matriarcalidad y patriarcalidad son reglas de residencia postnupciales que acompañan proscripciones y prescripciones, a través de los cuales se comprueba el poder y la jerarquización, en que las relaciones de género son relaciones de poder. En esta sociedad, los hombres del linaje dominan el sistema de parentesco, configurando dicotomías analíticas y prácticas, oposiciones binarias y jerárquicas: masculino/femenino, privado/público, etc¹²⁹⁷.

Ello ha desencadenado procesos de deslegitimación de las mujeres en el orden social, político, económico y simbólico, es decir, en la percepción social y colectiva de las mismas. Su objetivo ha consistido en impedir o frenar su intervención en la esfera pública, tal y como respaldan las actuaciones inquisitoriales, en el caso de las conversas y las hechiceras¹²⁹⁸.

Este patriarcado comporta la manifestación institucionalizada del dominio masculino –incluida la “capacidad correccional” del marido¹²⁹⁹– y la pro genie, así como la proyección de dicho dominio sobre las mujeres, lo que implica el monopolio del poder institucional y la imposibilidad de su ostentación por parte de las mujeres, que no carecen por ello de derechos, recursos o influencia¹³⁰⁰.

¹²⁹⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1997), “Manipulaciones en el campo del parentesco espiritual: algunas estrategias femeninas”, en *Historia de la mujer e historia del matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia*, p. 79.

¹²⁹⁷ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, p. 34.

¹²⁹⁸ BETETA MARTÍN, Yolanda (2013), “Entre conjuros y pactos diabólicos. La proyección simbólica de las mujeres en el discurso demonológico”, en *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en historia moderna*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 873-886.

¹²⁹⁹ GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2008), “La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media”, *Clío & Crimen*, 5, pp. 39-71.

¹³⁰⁰ LERNER, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, p. 21.

Esta potestad sobre las mujeres –que presenta fisuras– y la adjudicación de espacios¹³⁰¹, son conceptos operativos en la comprensión de las relaciones entre los contenidos de lo femenino y las ideas de conflictividad social¹³⁰². El control ejercido por los varones sobre las mujeres y niños, y la codificación por razón de sexo/género, del uso de ámbitos materiales y simbólicos¹³⁰³, hasta la aparición del Estado Moderno, que se está gestando a la par que la vida de nuestras protagonistas, se apoya en el sistema de parentesco¹³⁰⁴.

No obstante, como postulan S. YANAGISAKO y J. COLLIER¹³⁰⁵, poniendo el punto de atención en los conjuntos sociales, y según la Antropología feminista, género y parentesco se construyen mutua y dialécticamente, son categorías confluyentes que interseccionan –pero también muestran diferencias conceptuales y analíticas–, pues el parentesco patriarcal y el control ejercido por los hombres del cuerpo de sus mujeres son socialmente inseparables. Ambos se fundan en la vigencia perenne, aunque opaca, del contrato sexual, cuya vigencia cada uno de los tres grupos étnico-culturales de la Península controlan para que subsista en situaciones de tensión intergrupal¹³⁰⁶. En un sistema de relaciones sociales y valores en el que no todas las cosas y acciones son iguales, cada sociedad tiene una “estructura de prestigio”.

La teoría clásica, que distingue dos dominios analíticos de género y parentesco¹³⁰⁷, se basa en la supuesta existencia universal de la dicotomía público/político (autoridad y reglas legales) vs. privado/doméstico (sexualidad y crianza de la prole), apoyado en

¹³⁰¹ Cfr. ZIMBALIST, Michele Rosaldo & LAMPHERE, Louise (1983), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

¹³⁰² THOMAS SNOW, Joseph (2010), “Viejas marginadas en el patriarcado medieval español”, en *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del Hispanismo*, Madrid, Iberoamericana, pp. 113-130.

¹³⁰³ RIVERA GARRETAS, María Milagros, “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, pp. 168-169.

¹³⁰⁴ GUERREAU-JALABERT, Anita (1990), “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”, pp. 85-106.

¹³⁰⁵ YANAGISAKO, Sylvia & COLLIER, Jane (1994), “Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis”, en *Assessing Cultural Anthropology*, Hawaii Pacific University, Mc Graw-Hill, pp. 190-203.

¹³⁰⁶ RIVERA GARRETAS, María Milagros, “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, p. 179.

¹³⁰⁷ AMORÓS PUENTE, Celia (1992), “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, *Asparkia: Investigación feminista*, 1, pp. 41-58.

el “hecho biológico”, léase la capacidad reproductiva de las mujeres, construida sobre lazos afectivos y sanciones morales en torno al vínculo madre/hijo. No obstante, diluir la distinción tradicional entre género y parentesco ayuda a entender unas fuentes heterogéneas sobre los contenidos de lo femenino en las relaciones de conflictividad social heteroconfesionales e intercomunitarias¹³⁰⁸.

El parentesco institucionaliza la subordinación de las mujeres, marca las normas en que han de participar en las restantes relaciones sociales y canaliza mecanismos que regulan el establecimiento de vínculos con grupos étnicos o políticos ajenos¹³⁰⁹. De este modo, tanto la Patrística como los Concilios prohibieron a los cristianos cualquier contacto con las comunidades judías con el fin de provocar su exclusión social¹³¹⁰.

Las culturas hispanas introducen en su construcción de lo femenino respecto a las etnias restantes un contenido de peligro, ya que las mujeres son sexual y políticamente contaminantes, pudiendo estar en peligro la identidad colectiva, caso de que se sustrajeran del control de los hombres del grupo¹³¹¹. En suma, lo habitual es declarar que lo femenino de las otras religiones es dañino y no deber ser tocado –máxime entre los judíos, en que la condición étnico-cultural la transmite la madre, aunque el nombre del linaje se perpetúa a través del *cognomen* del padre¹³¹²–, de modo que modifican sus modelos de parentesco para evitar procesos de aculturación¹³¹³. Las interacciones intercomunitarias fueron ora

¹³⁰⁸ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1995-1996), “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, p. 170.

¹³⁰⁹ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), “El cuerpo de mujer como barrera cultural, la construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (siglos X-XIII)”, pp. 17-33.

¹³¹⁰ GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (1999), “La exclusión social de los judíos en el Imperio Cristiano”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 4, pp. 103-113.

¹³¹¹ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1995-1996), “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, pp. 175-176.

¹³¹² *Ibíd.*, p. 173.

¹³¹³ LORING GARCÍA, María Isabel (2001), “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media”, en *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales*, pp. 13-38.

pacíficas ora hostiles pero nunca neutras, fruto de una “sociabilidad sesgada” u oblicua¹³¹⁴.

En este contexto, el levirato es una institución fiel al patriarcalismo endogámico¹³¹⁵. Según las disposiciones contenidas en el tratado *Yebamot*, que glosa los principios vertidos en el Deuteronomio¹³¹⁶, si un varón muere sin descendencia, el hermano superviviente, en primer lugar el mayor y sucesivamente su inmediato, ha de contraer nupcias con su cuñada, que no puede casar con un extraño, de manera que el primogénito que engendren llevará el nombre del hermano fallecido para que no desaparezca su estirpe. El varón debe proceder del mismo padre y ser contemporáneo del difunto. Si el *levir* –cuñado– no cumple con este imperativo, o existen razones que lo prohíben o desaconsejan (impotencia, esterilidad, ilegitimidad, enfermedad, dispar edad¹³¹⁷), se procede a la *halizah*¹³¹⁸, cuando la viuda es libre para contraer nupcias¹³¹⁹.

Los vínculos parentales entre los habitantes de una misma vivienda determinan el tipo de familia dominante, destacando dos principales: la nuclear y la extendida. La primera se reduce al núcleo conyugal y a su prole, mientras que en la segunda comparten la vivienda parientes vinculados por cauces diversos. De hecho, no siempre se usa el término familia, sino casa, en un sentido amplio, englobando incluso al servicio doméstico: “el y los de su casa”¹³²⁰. En su seno las personas no

¹³¹⁴ CATLOS, Brian A. (2005), “¿Conflicto de civilizaciones’ o ‘convivencia’?: identidad religiosa y realidad política en la Península Ibérica”, en *La Mediterrània de la Corona d’Aragó, segles XIII-XVI: XVIII Congrés d’Història de la Corona d’Aragó*, Valencia, Universitat de Valencia, vol. 2, pp. 1717-1730.

¹³¹⁵ RUIZ MORELL, Olga (2008), “El Levirato: del mundo bíblico al judaísmo clásico”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 57/2, pp. 213-245.

¹³¹⁶ Deuteronomio, 25:5-10.

¹³¹⁷ BELKIN, Samuel (1970), “Levirate and agnate marriage in rabbinic and cognate literature”, *Jewish Quarterly Review*, 60, pp. 275-329.

¹³¹⁸ MARÍN PADILLA, Encarnación (1982), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio”, *Sefarad*, XLII, p. 295.

¹³¹⁹ WEISBERG, Dvora E. (1998), “Levirate Marriage and Halitzah in the Mishnah”, en *The Annual of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern*, Leiden, Brill Academic Pub, pp. 37-70.

¹³²⁰ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 5v.-6.

son seres singulares, autónomos e iguales, sino elementos de una estructura jerarquizada en la que cada cual tiene asignada una función específica¹³²¹.

Es infructuoso contemplar la familia como un núcleo compacto, dirigido a la supervivencia y la reproducción –el llamado “familismo”–, que no tiene en cuenta una realidad plural basada en una multiplicidad de opciones, donde los sistemas de parentesco son elementos activos en el seno de un grupo¹³²². La pertenencia a un grupo de consanguíneos convive con las realidades derivadas de la vida en común dentro de la familia nuclear, como se constata a través de los testamentos¹³²³.

Se advierte un predominio de la virilocalidad, donde las hijas se convierten en elementos marginales del núcleo central de su familia, puesto que la transmisión de la propiedad se realiza por línea masculina, aunque ellas sean parte esencial en el diseño de las estrategias familiares. El matrimonio, más allá del intercambio económico ofrece la posibilidad de crear nuevas relaciones socioeconómicas, reconstruir patrimonios y asentar elites, o frenar los procesos de desestructuración por las conversiones¹³²⁴.

El modelo familiar judeoconverso –al igual que el judío– muestra una estrecha asociación como base de producción (dispositivo de trabajo) y preocupación por mantener la coresidencia de los hijos en casas vecinas o bajo el mismo techo en vida del padre y a veces después de su muerte; aunque en ocasiones se asocia con

¹³²¹ Los antropólogos acuñan los términos "síndrome personal" y "síndrome casal" al conjunto de valores, roles, funciones, etc. que diseñan dos estrategias diferentes, y que corresponden a las familias nucleares (donde el individuo está por encima del conjunto, y la igualdad y la fraternidad son valores supremos) y las familias troncales, donde se demuestra la preeminencia de la casa y su permanencia en el tiempo por encima de los individuos concretos, al igual que sucede en la institución foral aragonesa. SANMARTÍN, Ricardo (1993), *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Barcelona, Editorial Humanidades, pp. 171-248.

¹³²² LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, p. 15.

¹³²³ PIQUERAS, Juan Jaime (2012), “Relaciones familiares en la Valencia Tardomedieval: consanguinidad y afinidad a través de las manifestaciones de últimas voluntades”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 30, pp. 197-211.

¹³²⁴ HUERGA CASADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, p. 77.

su yerno suele excluirse la uxorilocalidad¹³²⁵. Más aún, las genealogías de las familias conversas contenidas en el *Libro Verde* muestran una gran movilidad geográfica, especialmente con ocasión de la contracción marital de las mujeres, en que no dudan –porque no tienen otra alternativa– en trasladarse junto a sus maridos¹³²⁶.

Tampoco la mujer se identifica *per se*, con su *nomen y cognomen*, sino *per alia*, esto es, por su filiación. Aunque en teoría se alcanza la mayoría a determinada edad, la mujer permanece *de facto* en una suerte de minoridad vitalicia, pues pasará de estar bajo la tutela del padre –si es huérfana, el hermano o el tío– a la de su futuro marido. Se convierten en hija de, mujer de o viuda de, según su estado civil¹³²⁷, pero nunca en su singularidad como persona. Son numerosos los procesos estudiados que lo ilustran.

Salamón Axequo, judío de Calatayud, a pesar de frecuentar a Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, quien le preguntaba el inicio de determinadas festividades, acierta a decir que es “huna muger, cuyo nonbre no le acuerda a este deposante, salvo sabe que es madre de [...] y es viva”¹³²⁸. En el supuesto de Brianda, viuda avecindada en Zaragoza, su nombre no se desvela en todo el proceso, refiriéndose a ella todos los actores como “la mujer de Esperandeu Salvador, el Viejo, quondam”¹³²⁹.

¹³²⁵ LUZ COMPAÑ, José Luis & GÓMEZ SORIANO, Ana María (1997), “Papel de la mujer judía/conversa en la Valencia de finales del s. XIV e inicios del s. XV”, en *Historia de la mujer e historia del matrimonio. Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, p. 93.

¹³²⁶ COMBESURE THIRY, Monique (2015), «La frontière dans les généalogies du *Libro Verde de Aragón*», *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 20, L'Espagne face aux hérésies: représentations et discours (Moyen-Âge et Époque Moderne). Disponible en <https://framespa.revues.org/3615> [Consultado: 26/01/2016].

¹³²⁷ HUERGA CRIADO, Pilar (2000), “El problema de la comunidad judeoconversa”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. III, pp. 441-497.

¹³²⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 28.

¹³²⁹ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 7.

Otrosí sucede con Antona Ferrer, a la que se identifica por antonomasia como la madre de maestre Gil Riera, barbero¹³³⁰. Producto de este mismo universo Violante de Castro es citada por los testigos como la mujer de Antón de Exea o, a lo sumo, como hija de Romero de Castro, *sic* “la mujer de Anthon d’Exea, fija de Romero de Castro”¹³³¹. Esta realidad se manifiesta de modo cristalino con Luisa Pallarés, a quien una de las testigos, asimismo mujer, la identifica como “Luysa, mujer de Julian Pallares y suegra de micer Fatas, de la ciudat de Barbastro”¹³³².

Mientras, en la enumeración de las personas que asisten al *Yom Quipur* en la casa de Violante Ram se refiere: “la dicha Violant [...] y las fijas de Galceran Belenguer, como era la mujer de Joan Frances, y la de Joan de Madrid y la de Paulo Ram, y las otras fijas del dicho Galceran Belenguer”¹³³³. A mayor abundamiento, en documentos donde se habla en primera persona, el amanuense se deja guiar por la inercia del uso masculino: “constituydo personalmente yo, Ysabel Royz”¹³³⁴.

Incluso los testigos más próximos se olvidan de su nombre y solo identifican el de su cónyuge, máxime cuando pierden su apellido e incorporan el que porta su marido. Así acaece con Juana García, a la que se cita como Juana, mujer de Juan Fierro, o directamente Juana Fierro¹³³⁵. Es más, personas que dicen conocer a una convecina, como Gracia de Marcuello, que comparte su condición de viuda, al referirse a Violante Ram, la identifica como “la viuda de Altabas, penitenciada, cuyo nombre no sabe”¹³³⁶. Obsérvese que en la declaración de Isabel de Gauna, vecina de Zaragoza, al identificar a dos viudas, las cita con circunloquios: “que oyo dezir a Joanica, nieta de la muger, viuda, que esta devant de Sant Gil, que la dicha

¹³³⁰ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fol. 3.

¹³³¹ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fol. 5v.

¹³³² Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 4.

¹³³³ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jaime de Altabás, calcetero, vecina de Zaragoza, fols. 6-6v.

¹³³⁴ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 8-8v.

¹³³⁵ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 4.

¹³³⁶ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jaime de Altabás, calcetero, vecina de Zaragoza, fol. 25.

viuda dayunaba el dayuno de Quipur, la qual viuda se llama la viuda de Altabas”¹³³⁷.

Es más, cuando no se emplea el masculino genérico, en las enumeraciones siempre se antepone el progenitor a la progenitora, los hijos a las hijas, en especial, aunque no siempre, si el declarante es varón: “dize que no vio que comiesen ata la noche quando cenaron los dichos sus padre y madre”¹³³⁸.

De igual forma sucede en los protocolos, donde la documentación proporciona su nombre de pila o su antroponímico, asociado al del varón que ejerce la potestad sobre ella, lo que impide realizar un seguimiento de su filiación. Incluso las propias mujeres no recuerdan los “sobrenombres”, aludiendo a su *nomen*¹³³⁹, cuando no su alias, como “una jodia, que se dezia la Portuguesa”, atendiendo a su gentilicio de origen¹³⁴⁰.

Quiero destacar un caso singular, representado por el judío de Calatayud, Jucé el Bayo, quien en sus declaraciones contra Isabel Ruiz asegura que “conocio muy bien” a Juan Ximénez de Arruet y a su madre, quienes residían en la Calle Nueva, “porque tracto con ellos muchas vegadas, y entrava y sallia en su casa”, pese a lo cual era incapaz de reproducir su nombre. Pues bien, su memoria parece selectiva respecto a los varones, que identifica perfectamente, olvidando con prontitud el de las personas del otro género¹³⁴¹. Violante de Santángel es, de igual modo, a lo largo del proceso, “la muxer del dicho Alonso Gomez”, y al referirse a una de sus dos hijas, advierte que es “sposada con el fijo del obispo de Huesca”¹³⁴².

¹³³⁷ Ibídem, fols. 4-4v.

¹³³⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 40-40v.

¹³³⁹ LUZ COMPAÑ, José Luis & GÓMEZ SORIANO, Ana María (1997), “Papel de la mujer judía/conversa en la Valencia de finales del s. XIV e inicios del s. XV”, pp. 87-88.

¹³⁴⁰ Doc. 19. Proceso contra Leonor Álvarez, viuda de Esperandeo Ram, vecina de Calatayud, fols. 21-21v.

¹³⁴¹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 35-35v.

¹³⁴² Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fols. 7-7v.

No consta un segmento de mujeres solteras –considerando que transita de un estadio de obediencia al padre a la tutela del marido¹³⁴³– que tomaran las riendas familiares en lugar de un padre o un hermano muerto o ausente. Debido a las ventajas forales de que disfrutaban, el grueso de las mujeres de esta categoría de sustitución son viudas; por lo general las más humildes –del estrato artesanal– se ven en la necesidad de casarse para atenuar su precaria situación material¹³⁴⁴, contrariamente a los estratos medios y altos, donde no lo precisan gracias al respaldo de la dote¹³⁴⁵.

En el caso de Leonor Álvarez, viuda de Esperandeu Ram, en aras de afrontar el estado de postración en el que vive, se activan los círculos familiares paliativos, de modo que “era socorrida y ayudada para todas sus necesidades”. En más, sin este auxilio “de trigo y de dinero y de vestidos viejos y de todo lo que avie necesario”, le asegura al judío bibilitano Jacó Rodrich, habría muerto de inanición (“morria de fambre”). Prima la solidaridad familiar sobre las creencias, máxime existiendo en su genealogía miembros de ambas religiones. Se trata de ejercer la virtud de la caridad. Entre las personas involucradas figuran su sobrino Jacó Rodrich, su hermana, mujer de Esperandeu Ram, Juan López de Mayr, fallecido, padre de Fernando López, preso por la Inquisición, que “era su pariente”, y la mujer de Jaime de Montesa, difunta¹³⁴⁶.

A fines de la Edad Media se producen cambios, vertiginosos aunque silenciosos, en la concepción de la condición femenina, pues se instaura un sentido más profundo en la búsqueda de nuevos valores que en ciertos momentos se atisban, y que eclosionarán en el Renacimiento. Todos los indicios apuntan a que necesita de la institución matrimonial para tener una vida mejor; su contribución es más importante para la economía familiar que para la ciudadana.

¹³⁴³ MARÍN, Encarnación (1992), “Inútil rebeldía de Ceti Leredi en relación con su matrimonio (siglo XV)”, *Sefarad*, LII, pp. 501-512.

¹³⁴⁴ CASTAÑO GONZÁLEZ, Javier (2004), “Viudas al límite: la vivencia judía en la Castilla medieval”, en *El Judaísmo, uno y diverso*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 185-202.

¹³⁴⁵ OWEN HUGHES, Diane (2001), “Del precio de la novia a la dote en la Europa mediterránea”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 8/2, pp. 237-289.

¹³⁴⁶ Doc. 19. Proceso contra Leonor Álvarez, viuda de Esperandeu Ram, mercader, habitante en Calatayud, fols. 21-21v.

Especialmente entre las clases burguesas los maridos confían en la capacidad de su mujer, no solo en la administración de la casa o la educación de los hijos, sino también en la asunción de responsabilidades jurídicas en su ausencia, incluyendo transacciones comerciales o patrimoniales. Como revela Juce Çarfati, judío de Valladolid, Isabel Ruiz, tras la muerte de su marido, el mercader Antón Ximénez de Rueda¹³⁴⁷, mantenía activos sus negocios transfronterizos, ya que Calatayud estaba muy vinculada con el comercio lanero castellano, como demuestran los Libros de Aduanas¹³⁴⁸.

En su mentalidad es normal, puesto que el vínculo marital responde a la necesidad de garantizar la reproducción biológica de los individuos, pero también consolida unas estructuras que perpetúan el orden social, donde el amor y la institución no suelen coincidir. Descartados los elementos irracionales, el matrimonio es un contrato económico privado que, de modo incluso más intenso entre los conversos –como lo era entre la dirigencia judía–, pretende mantener el patrimonio dentro del grupo, cuando no incrementarlo, pero no permite disgregarlo¹³⁴⁹.

Los hogares conyugales simples o domésticos se constituyen en torno a un fuego, y se componen por matrimonios con o sin hijos, o viudos y viudas cuya descendencia no se ha emancipado. Este modelo nuclear es inviable por su fragilidad vegetativa, ya que no asegura un relevo generacional, supeditado a la muerte por enfermedad o accidente del cabeza de familia. Dado que la longevidad media se sitúa en torno a los cincuenta años, apenas la mitad de los hijos alcanzará la mayoría de edad sin que uno de sus progenitores haya fallecido¹³⁵⁰.

¹³⁴⁷ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 28v.-29v.

¹³⁴⁸ DIAGO HERNANDO, Máximo (2001), “El comercio de productos alimentarios entre las Coronas de Castilla y Aragón en los siglos XIV y XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, 31-2, pp. 603-648 & IDEM (2007), “La comunidad judía de Calatayud durante el siglo XIV: introducción al estudio de su estructura social”, *Sefarad*, 67, pp. 327-365.

¹³⁴⁹ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 211.

¹³⁵⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), *Los aljama judía de Jaca en el siglo XV*, p. 65.

La dote o *res uxoria* es un punto referencial para establecer su *status* social y jurídico de las mujeres, las cuales acceden, gracias al régimen foral descrito, a un sistema de transmisión patrimonial dual, que introducen una relación más paritaria entre cónyuges, y que comporta mejoras sustanciales en la sostenibilidad económica del nuevo hogar¹³⁵¹. Estos bienes están sujetos a restitución y son los únicos que tienen garantía de recuperación¹³⁵².

Este caudal es el principal factor de capitalización del matrimonio, a las que habría que agregar las aportaciones adicionales de la familia del esposo (*donatio inter vivos*) y el *creix* o esponsalicio (la mitad del valor nominal de la dote), equilibrando así las aportaciones de ambos cónyuges. Las *cartas de nupcias* se aproximan pulatinamente a un criterio de rentabilidad y autosuficiencia¹³⁵³.

En la ciudad de Valencia, en el tránsito del siglo XIV al XV, dependiendo de las aportaciones dotalas –la cuantía mínima que hace viable un matrimonio se calcula en torno a 25 libras (500 sueldos)–, se articulan los siguientes segmentos: 10-20 libras (artesanado humilde); 20-50 libras (artesanado medio-bajo y pequeños comerciantes); 50-150 libras (artesanado medio-alto, profesiones liberales y comerciantes de entidad); y los *potentiores*, situados en el rango superior a las 150 libras (3.000 sueldos)¹³⁵⁴.

La función de la familia fue decisiva entre los judeoconversos, de tal forma que los mecanismos de solidaridad condicionaron sus vectores convivenciales. Si observamos un hogar a lo largo de los años, comprobamos que es un organismo vivo, pues los miembros que en él se cobijan evolucionan, así como los vínculos que los unen. Una familia nuclear, pasado el tiempo, puede convertirse en extendida por la agregación de parientes necesitados de protección; los miembros más débiles –viudas y huérfanos– al romper el núcleo conyugal se adhieren a otros

¹³⁵¹ LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), “Mujer, familia y matrimonio”, p. 16.

¹³⁵² CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 211.

¹³⁵³ LUZ COMPAÑ, José Luis & GÓMEZ SORIANO (1997), “Papel de la mujer judía/conversa en la Valencia de finales del s. XIV e inicios del s. XV”, pp. 89-91.

¹³⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 89-91.

próximos. Resulta inadecuado limitarla a la unidad de residencia, porque “el modo de convivencia es solo una variable que contribuye a explicar la estructura familiar, entendiendo esta de forma mucho más compleja, como el soporte de múltiples relaciones de intercambio”¹³⁵⁵.

La persistencia de la Iglesia católica, que adopta una solución híbrida, combinando persuasión y coacción, estaba dando abundantes frutos. Las aguas bautismales no solo obtuvieron numerosos prosélitos, sino que zaherían y quebraban las estructuras familiares¹³⁵⁶, máxime cuando no se daba unanimidad entre sus integrantes y era en buena parte de los casos, que no siempre, la rectora de la casa la que rechazaba la abjuración¹³⁵⁷. El fenómeno alcanzó dimensiones perturbadoras para la sociedad¹³⁵⁸.

La familia es el último núcleo de repliegue de la fe clandestina, ya que al tratarse de una religiosidad prohibida carece de un espacio público donde manifestarse o congregarse. Al estar íntimamente ligada a los actos de la vida cotidiana, impregnaba la convivencia *indoor*. La clandestinidad robustece los vínculos intersubjetivos con la amalgama del secreto y el sigilo.

La endogamia constituye una práctica eficaz para reproducir un determinado orden social. En el caso de las judeoconversas obedece a factores externos e internos que a veces actúan simultáneamente. La limpieza de sangre, que en esta época comienza a perfilarse como valor social en algunos sectores de la población

¹³⁵⁵ HUERGA CASADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, p. 83.

¹³⁵⁶ No debe menospreciarse la capacidad de sobreponerse de algunos linajes afectados por el Santo Oficio. En estudios de larga duración se constata que la venta de oficios durante el siglo XVI posibilitó, si mantenían una capacidad económica suficiente, su retorno al poder concejil y, a más largo plazo, el ingreso en la nobleza. SORIA MESA, Enrique (2014), “De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos xv-xvii: el ejemplo del linaje Herrera”, *Medievalismo*, 24, pp. 399-417.

¹³⁵⁷ FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, Madrid, Polifemo, p. 149.

¹³⁵⁸ “Whatever the reason, Iberian kingdoms were increasingly faced with a large and growing number of converted Jews with questionable loyalty to their new faith. The social, cultural, and political problems generated by friction between some so-called Old Christians and this new, partially assimilated but distinct population would plague Iberians for generations”. STARR-LEBEAU, Gretchen D. (2003), *In the Shadow of the Virgin*, Princeton, Princeton University Press, p. 3.

cristiano-vieja castellana, especialmente los que estaban encaramados en los circuitos de poder, obstaculiza los matrimonios mixtos, de manera que la minoría se veía obligada a reproducirse en su interior. Pero también es un mecanismo que garantiza la supervivencia de las señas de identidad, culturales, raciales o religiosas, ya que una exogamia mayoritaria conducía a su dilución¹³⁵⁹.

Como sucede con los grupos humanos cuya supervivencia se percibe en peligro, se intensifican los lazos existentes entre sí, mostrando conciencia de “endogrupo”, al punto de que se establecían matrimonios entre sus mismos linajes en las primeras generaciones, como declararía Berenguer de Torrellas, quien “nunca casaria ninguna de sus fixas con christiano lindo, sino que fuese converso como el”¹³⁶⁰.

Los neófitos de primera generación catalizan su conciencia comunitaria —su integración plena es quimera—, al menos en parte, a través de cofradías funerarias que reproducen las actividades de las *haburot*. De este modo se acomete un doble juego de intereses: de un lado se establecen unas estructuras que permiten mantener una ligazón antiquísima, así como unas formas particulares de relación y celebración de acontecimientos relevantes; de otro actúa de coartada ideológica, en prevención de cualquier sospecha, ya que sus ordinaciones se adaptaban a los cánones de una asociación benéfica y devocional. Las autoridades concejiles aprueban sus estatutos (vr. gr. Santa Trinidad de Barcelona, San Cristóbal de Valencia, etc.), pensando que era la vía más adecuada para su integración en la sociedad cristiana¹³⁶¹.

Incluso en las sentencias inquisitoriales más benignas, en este caso relativas a cuatro doncellas de la estirpe de los Martínez de Santángel de Teruel, se les imponen severas restricciones en la elección de marido, en ningún caso

¹³⁵⁹ HUERGA CASADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, pp. 67-69.

¹³⁶⁰ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 13, n. 18, fol. 6v.

¹³⁶¹ CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, *Revista d’Història Medieval, Jueus, conversos i cristians: Mons en contacte*, 4, pp. 199-200.

procedentes de la *gens* conversa, lo que resquebraja alianzas estratégicas, pues “que no sean descendientes de linaje de judíos”, salvo que obtuvieran la venia de los magistrados, siempre y cuando sean tenidos “por buen cristiano e le sea dada licencia para ello”¹³⁶². No obstante, dos de ellas, Brianda y Leonor, habían emparentado con los Garcés de Marcilla, partido ventajoso por pertenecer al estamento de los caballeros villanos de abolengo, lo que frenará la inducción judaizante. Como manifiesta su madre Rita Besante: “las aparto dello porque habían de casar con cristianos de natura”¹³⁶³.

El patriarca o la matriarca conjugará la endogamia con sus afines sociológicos, favoreciendo el repliegue sobre sí mismos, y la exogamia con elementos ennoblecidos sin contaminaciones judías, cuyos matrimonios se realizan dentro de la misma generación o con la adyacente, que son provechosos para el grupo, pero que engendran problemas si las creencias religiosas de ambos consortes no son convergentes, lo que cercena gravemente estos nuevos consorcios.

La presión ejercida por un agente externo sobrevenido modifica sustancialmente la morfología de las familias, obligándoles incluso a abandonar sus casas o su entorno. El transcurrir del tiempo aumenta la descendencia y siega vidas, dejando a su paso huérfanos y viudas¹³⁶⁴. Los hogares incorporan ascendientes (padre, abuelo, tío, tía), descendientes (nieto, sobrino, sobrina) o colaterales (hermano, hermana, primo...), con la potencial inclusión de la familia política (yernos, cuñados). De hecho, la historiografía francesa denomina a las estructuras de parentesco “solidaridades”¹³⁶⁵.

Los mecanismos de solidaridad influyeron decisivamente en la estructura de la familia. La viudedad es el estado más frecuente en que la mujer necesita protección, aunque también la orfandad produce desamparo. Las alternativas para

¹³⁶² SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), “La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses”, *Teruel*, XX, p. 160.

¹³⁶³ *Ibidem*, p. 172.

¹³⁶⁴ KERMODE, Jenny (1999), “Sentiment and Survival: Family and Friends in Late Medieval Towns”, *Journal of Family History*, 24, pp. 5-18.

¹³⁶⁵ DIAGO HERNANDO, Máximo (1992), “Estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval: los doce linajes de Soria”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 10, p. 47.

no caer en el aislamiento dependen del entorno familiar. Si tenían hijos mayores casados, solían ser acogidas por uno de ellos. Cuando esto no sucedía, podían trasladarse junto a sus padres y sus hermanos solteros o bien encontrar la protección de un hermano y su cuñada. Cuando la viuda retornaba al hogar de origen no siempre se produce una extensión de la familia, caso de que no tuviera hijos, ya que se reconstruye la situación anterior al matrimonio. En el segundo supuesto, la incorporación a la casa de la hermana de uno de los dos cónyuges supone la modificación de la estructura de familiar, extendiéndola por la línea de parentesco colateral¹³⁶⁶.

Basándonos en la “Nomina de los finados de la ciudad de Barbastro por el crimen de heregia condenados, y las aziendas y bienes dellos, y las decendencias”¹³⁶⁷, podemos comprobar los estragos de la acción inquisitorial en la arquitectura social de casi treinta familias conversas residentes en esa pequeña pero próspera ciudad. Aunque sea de modo sinóptico, aporta información sobre los niveles de riqueza, los índices de fertilidad, la cohesión y solidaridad, así como las pautas de política matrimonial.

A grandes rasgos, los funcionarios adscritos a la receptoría señalan tres categorías: los ricos, los que poseen recursos moderados y los pobres¹³⁶⁸. Bien es verdad que en la mayoría de los supuestos solo se registran los bienes afectados por la herejía heredados matrilineal o patrilinealmente, es decir, objeto de afección por el fisco¹³⁶⁹, pero no los privativos –es palmario en Lope de Santángel, calificado de “arto rico”, cuya fortuna no se menciona–, salvo que exista litigio entre sus legitimarios.

¹³⁶⁶ HUERGA CASADO, Pilar (1993), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, p. 80.

¹³⁶⁷ A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2810/10. Cfr. SESMA MUÑOZ, José Ángel (1991), “Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar”, en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, pp. 165-171 & *Aragón en la Edad Media*, IX, pp. 121-136.

¹³⁶⁸ PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel, *Apocas de la Receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón (1487-1492)*, pp. 51-78.

¹³⁶⁹ Existen excepciones, como la de Martín de Poçuelo, casado con una sobrina de Inés de Santángel, donde se señala que “no tiene otro sino lo que en la nomina es mencionado”. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), “El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica”, p. 140.

Ref.	Titular ¹³⁷⁰	Cónyuge	Hijos	Edad	Parientes convivientes
1	Juan de Lunel* (+)	Gracia de Santángel, viuda	Aldonça Francisco Beatriz, doncella Joanet Grabelico Petret	18 años 15 años 13 años 9 años 7 años 5 años	
2	Pedro Ram, hijo de Juan	Gracia Galcerán	Isabel María Joanico Angelina Petrico Beatricina	20 años 15 años 12 años 9 años 6 años 6 meses	
3	Salvador de Santángel, menor, hijo de Salvador de Santángel, mayor*, y nieto de Antón de Santángel* (+)	(...)	Antón María, doncella Gracia Joanico Catalina Salvadorico Isabelica Jerónimo, lactante	17 años 14 años 12 años 8 años 8 años 5 años 3 años 6 meses	Su hermana Juana, doncella (22 años) Su madre
4	Juana Escudero, cristiana de natura, viuda	Jaime Santángel (+), hijo de Gabriel de Santángel* (+)			
5	Antón Berdeguer, hijo de Andreu Berdeguer, el viejo (+) y de Francisca Santángel*	[...] cristiana de "natura"	Juana Petrico Francisquina	12 años 10 años 8 años	
6	Andreu Berdeguer, hereje, condenado, hijo de Andreu Berdeguer, el viejo (+) y de Francisca Santángel*	Leonor Berdeguer (+) (condenada)			
7	Gilbert Durias, capellán				
8	Luis de Santángel*, tío de Violant de Santángel, casada con Alfonso Gómez (Huesca)				
9	Juan Díez, hijo de Pedro (+)				
10	Leonor de Lunel, viuda ©	Juan de Santángel* (+)	Isabel, doncella Beatriz Juan Maria Pérez	25 años 20 años 18 años 14 años	

¹³⁷⁰ Los conversos condenados se indican con un asterisco (*), las personas reconciliadas con el símbolo © y si han fallecido (+) en el momento de elaborarse las nóminas.

Ref.	Titular ¹³⁷⁰	Cónyuge	Hijos	Edad	Parientes convivientes
11	Lope de Santángel, menor, hijo de Antón de Santángel (+), nieto de Lop de Santángel* (+) y Constanza Sant Jorgi (+)				Su madre Catalina de Santángel © Un sobrino y una sobrina de su progenitora
12	Galcerán de Sin, menor, hijo de Martin (+), nieto de Juan (+), y Francisca, viuda de Martín de Sin (+)		Estefanía Aldonça Isabel Martinico Gracieta Marica, lactante Juanico	18 años 15 años 12 años 8 años 5 años 2 años 4 meses	
13	Pedro de Santángel, hijo de Pedro de Santángel (+)	Lehonor de Santángel, hija de Juan de Santángel* (+) y Leonor de Lunel ©	Marcot Juana Lucas un lactante	6 años 3 años 8 meses	
14	Jaime de Pueyo, cristiano de natura	Gracia Santángel, hija de Juan de Santángel*(+) y Leonor de Lunel ©	Jaymico María, lactante	2 años 6 meses	
15	Galcerán de Fajol, hijo de Luis de Fajol				
16	Pedro de Exea, canónigo*, y mosen Luis de Exea*, hijos de Juan de Santángel* (+)				
17	Juan Doz, capellán*, hijo de Guillén Doz* y Clara* (+)				
18	Gabriel de Galcerán*, hijo de Galcerán* (+)				
19	Guillén de Abella, fustero, hijo de Juan de Abella* y Francisca* (+)		Juanico Francisqueta Guillamico Jerónimo Gracieta Violantica	13 años 10 años 8 años 6 años 4 años 2 años	
20	Ferrando de Santángel, alias Esperandeu	Antonia de Santángel, hija de Antón de Santángel* (+)	Ferrando, estudiante Antón María Pérez Juana	22 años 18 años 17 años 10 años	

Ref.	Titular ¹³⁷⁰	Cónyuge	Hijos	Edad	Parientes convivientes
21	Martín de Poçuelo, cristiano de natura	María Florença, hija de Guillén de Florença* (+) y sobrina de Inés de Santángel* (+)	Un lactante	[...]	Martinico, su cuñado (14 años) Gracia de Sin, su suegra ©
22	Jaime Çenedo, yerno de Guillen Beltrán* (+)				
23	Pedro Ferrando, alias de Santángel* (+), padre de Ferrando de Santángel*				
24	Juan Manuel, menor, hijo de Juan Manuel (+), y sobrino de Juan Manuel y de Violante Doç		Juanico Margaredica Marica	7 años 3 años 1 mes	Jaime, su hermano (22 años)
25	Juana de la Sierra, gentil dona, viuda	Pedro de Santángel (+), hijo de Antón de Santángel* (+)	Esperancica Antonico	9 años 7 años	Sus cuñados: Aldonça (25 años), Isabel (16 años), García (12 años), Juanico (16 años) y Luisico, bastardo (12 años)
26	Mosen Suyen, habitante en Alcolea	Juana de Santángel, hija de Antón de Santángel* (+)			
27	Manuel Çatorre, tejedor	Leonor Fajol, hija de Galcerán Fajol* (+)	Juan Luisico Antonico Juanica Una niña	17 años 14 años 9 años 8 años [...]	
28	Salvador Ram	Aldonça Santángel, hija de Juan de Santángel* (+)	Petrico Baltazarico Gasparico	10 años 3 años 6 meses	

Tabla 5. Familias conversas de Barbastro condenadas por el tribunal de distrito de la ciudad

Es preciso señalar la vigencia del régimen de "comunidad de gananciales", sujeto a los pactos establecidos en capitulaciones o fuera de ellas. Por lo común el marido y la mujer harán por partes iguales las ganancias y beneficios obtenidos

por cualquiera de los cónyuges¹³⁷¹. Esta atribución, *sub specie universalis*, afecta por mitad a los muebles y las "aventajas" o incrementos patrimoniales. De este modo, Lope de Santángel, que a sus 22 años permanece soltero, invocará los derechos sobre la parte que le corresponden de su abuela paterna, "casada al fuero e beneficio forii", y que "alcança la metat en todos los mobles del dicho su marido y las mejoras que el fuero despiensa y en los sitios adqueridos constant matrimonio alcançaria la otra metat"¹³⁷².

En lo concerniente a los bienes dotales aportados por la mujer, en posesión del marido condenado¹³⁷³, entendidos como privativos, los inquisitoriales se decantan por el principio de la ecuanimidad, de modo que no es desposeída de esta aportación si cuando celebró el matrimonio presumía que su cónyuge era cristiano observante. Aunque en una tónica distinta, la casa de Salvador de Santangel, que "era arto riqua", se desmorona cuando es privado de la herencia de su padre y su abuelo paterno ("por los crímenes de heregia suyos todos los bienes mobles como sedientes y azienda son estados confiscados a la camera y fisco de su alteza"), sobreviviendo gracias a una partida de 11.4000 sueldos procedentes de la dote de su mujer (4.000 sueldos) y su madre (2.400 sueldos), así como la expectativa en la herencia paterna (5.000 sueldos).

Los medios materiales que procuran una vida honorable, honrada y desahogada, que sitúan a sus titulares en el diafragma medio/medio-alto de la sociedad, comportan la percepción de rentas procedentes de explotaciones agrarias, inmuebles urbanos y del tráfico crediticio. Estas premisas se cumplen con Ferrando de Santangel, que "tiene bien en que bevir, y tiene muy buenas posesiones,

¹³⁷¹ VALLET DE GOYTISOLO, Juan (1992), "En torno de la naturaleza de la sociedad de gananciales", en *Estudios de Derecho Civil en Homenaje al Profesor José Luis Lacruz Berdejo*, Barcelona, Bosch Editor, vol. II, pp. 810-842.

¹³⁷² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), "El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica", p. 140.

¹³⁷³ Aunque las Observancias señalan al marido como gestor en los bienes del matrimonio y le confiere una disposición casi ilimitada, incluso para responder de las deudas contraídas, estas funciones de administración pasan íntegros a la mujer cuando el marido es infamado de herejía. DELGADO ECHEVERRÍA, Jesús (1992), "La gestión de la comunidad conyugal aragonesa", en *Estudios de Derecho civil en Homenaje al profesor José Luis Lacruz Berdejo*, vol. I, pp. 284 y 298.

heredades y olivares" –a quien se decomisan los 1.500 sueldos "que recebio en dote y matrimonio" de su esposa– de igual modo que con Salvador Ram, yerno de Juan de Santángel, el cual "tiene razonable hazienda", detraídos los 3.350 sueldos con lo que contribuyó Aldonça a la sociedad conyugal¹³⁷⁴.

La adversidad afecta también a cristianos sin mácula como Jaime de Pueyo, que debe atender sus necesidades con los 3.000 sueldos –avalados con unas casas y una heredad– aducidos en ayuda de su matrimonio. Su falta de liquidez se intensifica con el sustento y la educación de dos párvulos, obligándole a acudir a la caridad de un tío canónigo que le acoge en su casa, "y el aze el gasto y despesa", tanto del matrimonio como de su prole. En fin, y dentro del grupo de la "pobreza espiritual" se incluye Pedro de Santángel, de quien se dice que "tiene casas y heredades, pero muy deruydas y yermas, porque es hombre de poca industria y no aze nada", pese a tener que sacar adelante a tres vástagos de tierna edad; de los 4.000 sueldos de la dote no ha recibido sino la mitad, que ya ha gastado, sobreviviendo con unas rentas de 400 sueldos.

El cataclismo espiritual y material que un procesamiento comporta, queda patente ante el hecho de que las grandes fortunas de antaño se transforman en miseria hogaño bajo la alquimia de la infamia, que vive en sus carnes Gabriel de Santángel, alias Galcerán, condenado, y su mujer Blanquina Beltrán, reconciliada¹³⁷⁵, por cuyos hijos –tres de ellos "muy pequenyos y de poca edat" y el cuarto "hombre fecho"– intercede el Concejo ante el rey, por haber quedado "muy desamparados y pobres los quales dichos pupilos esperan yr por mal cabo, mayormente las dichas donzellas por ser de edat que son a yr como malas mujeres"¹³⁷⁶.

La política matrimonial no se diferencia de la practicada en otras partes de Aragón, aunque con éxito desigual, conjugando las alianzas poligonales con

¹³⁷⁴ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), "El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica", pp. 140-141.

¹³⁷⁵ *Ibidem*, p. 141.

¹³⁷⁶ CABEZUDO ASTRAIN, José (1963), "Los conversos de Barbastro y el apellido Santángel", *Sefarad*, XXIII, pp. 276-77.

conversos notables como los Lunel o los Ram –con aspiraciones de conformar un "clan" de varios linajes– y el desembarco selectivo en la baja nobleza de cristianos de "natura"¹³⁷⁷. Esta segunda opción es posterior en el tiempo, afectando a un tercio de los implicados. La influencia de madres y abuelas en la elección de los cónyuges de su prole –tras la desaparición de los ascendientes varones–, así como en la regulación de los consiguientes enlaces y las estrategias de alianza, es un factor destacable que debe tener en cuenta¹³⁷⁸.

Aunque los miembros de la pequeña nobleza reciben su identidad nobiliaria por nacimiento y vía paterno filial, la legislación foral otorgó a los conversos la misma condición tras contraer matrimonio, lo que entrañaba la gestión de patrimonios financieros y fundiarios al alcanzar la viudez¹³⁷⁹. Como sucede en la identidad social de las familias infanzonas y ciudadanas de las urbes –donde las mujeres juegan un papel decisivo en el compromiso por el mantenimiento de la memoria del linaje–, existe un capital simbólico compartido, particularmente lo relativo a los signos externos de la piedad laica y las devociones, acaso equiparable con las distintas generaciones de conversas¹³⁸⁰.

Hasta la irrupción del Santo Oficio en sus vidas, las hijas se comprometen y firman esponsales a los trece o catorce años, formalizando el matrimonio entre los dieciocho y veinte, edad a la que se emancipan para formar un núcleo autónomo, lo que garantiza un período de fertilidad de quince o veinte años¹³⁸¹. Tras su encausamiento la natalidad se reduce, resintiéndose la perpetuación generacional cuando cualquier de sus componentes es siquiera penitenciado u objeto de

¹³⁷⁷ SESMA MUÑOZ, José Ángel (1991), "Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar", p. 130.

¹³⁷⁸ BECEIRO PITA, Isabel & CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (1990), *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 128-142.

¹³⁷⁹ LAFUENTE GÓMEZ, Mario (2015), "Las mujeres de la pequeña nobleza aragonesa en la Baja Edad Media", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 72-73 & 78-82.

¹³⁸⁰ IRANZO MUÑO, María Teresa (2015), "Las mujeres en la organización de los linajes de la Baja nobleza aragonesa: los Anzano en el siglo XV", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, p. 107.

¹³⁸¹ En algunos casos se precisan los años de matrimonio: Salvador de Santángel (18 años), Anthon Berdeguer, hijo de Francisca Santángel (15 años) y Ferrando de Santángel (26 años). MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), "El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica", p. 141.

sospecha *de levi*, a pesar de que alguna pareja era todavía joven, a juzgar por los lactantes¹³⁸².

Los Santáangel son prolíficos, si atendemos a los hijos no emancipados, colocándose en la cúspide Salvador de Santáangel (8), Leonor Lunel (7) y Gracia de Santáangel (6), si bien la tónica se ajusta en torno a los cuatro¹³⁸³. El retraso ulterior en la edad nupcial, que se cifra entre cinco y diez años, por la falta de recursos, reducirá la expectativa de descendencia. El período intergenésico es de dos años y medio o tres; maquillándose los abortos naturales tras discontinuidades de cuatro o cinco años (Leonor de Lunel, Antón de Santáangel y Aldonça de Santáangel, y, quizás, Gracia de Santáangel, mujer de Salvador de Santáangel, y Antona de Santáangel).

Ante la adversidad no cabe sino la intensificación del "marco operativo de la solidaridad", que proyecta una red vincular amplia y sólida. La casuística demuestra que la canalización del auxilio y su radio de acción abarca a consanguíneos y afines: Salvador de Santáangel, tras la reclusión del progenitor, integra en su numerosa familia a su madre y a una hermana en edad de maridar; Lope de Santáangel se hace cargo de su madre reconciliada y de dos primos; Juana de Lasierra, viuda de Pedro de Santáangel, atiende a sus dos hijos y a cinco cuñados, hijos de su suegro, de edades dispares, etc.¹³⁸⁴

6.2 REDES DE VECINDAD: CONVIVIALIDAD Y "CONLLEVANÇA"

Las relaciones interconfesionales e intercomunitarias, en su doble vertiente vecinal y profesional, conforman un medio de potenciar el aprendizaje de los elementos socioculturales de "los otros"; de ahí que fueran los varones quienes

¹³⁸² *Ibíd.*, p. 142.

¹³⁸³ En Jerez y el obispado de Cádiz, probablemente por la parcialidad de los datos proporcionados por las nóminas de habilitados, arroja un promedio de tres hijos por familia, siendo la tasa de feminidad del 38%, mientras que los niños ostentan el 62%, con lo que es patente que en ese tipo de documentación existe un alto grado de omisiones y hay que manejarla con cautela. CARRASCO GARCÍA, Gonzalo (2006), "Judeoconvertos de Jerez y el obispado de Cádiz a fines del siglo XV", *En la España Medieval*, 29, p. 335.

¹³⁸⁴ SESMA MUÑOZ, José Ángel (1991), "Los Santáangel de Barbastro: estructura económica y familiar", pp. 129-130.

corrían un riesgo mayor de asimilarse en la *koiné* de la mayoría¹³⁸⁵. Las mujeres interactúan entre sí de distinta forma, al tiempo en que los varones hacen otrosí, en múltiples ámbitos: la familia, las fiestas, las prácticas religiosas¹³⁸⁶, las actividades laborales, el mercado, pero también establece cánones propios para cada grupo sexuado¹³⁸⁷.

El perfil laboral de las mujeres y su práctica exclusión de la vida cultural limitaban su campo relacional, lo que no significa que las oportunidades fueran inexistentes, tanto dentro como fuera de casa, en lo referente a familia, trabajo y vecindad. No es extraño, por tanto, que Donosa Ruiz reconozca la cotidianeidad de esos vínculos en ciudades como Teruel con hombres y mujeres indistintamente: “he tovido grant comunicacion con jodios y jodias, segunt se costumbra en esta ciudat”¹³⁸⁸.

Parte de las relaciones de las conversas se desarrollan dentro de un espacio cerrado, en la propia vivienda, en la de sus parientes y amigas, o en la iglesia, lugar donde no se sienten muy cómodas. Sin embargo, su mundo no es exclusivamente femenino, ya que interactúan con el mundo masculino, igualmente converso, bajo el común denominador de una religión clandestina, al abrigo de las relaciones interfamiliares. Por esta causa los vínculos son más estrechos y los círculos más reducidos e intensos, pues sienten la necesidad de testimoniar su fe común.

Pese a que la convivencia –*convivēre* supone vivir en compañía– no entraña relaciones de afectividad o sociabilidad, no es lícito convertir en conflictos religiosos las fricciones vecinales¹³⁸⁹, bajo el paradigma de la convivencia o

¹³⁸⁵ FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, p. 98.

¹³⁸⁶ LOPES FRAZAO DA SILVA, Andréia Cristina & Pereira Lima Marcelo (2008), “Gênero e vida religiosa feminina nas Siete Partida”, *Territórios e Fronteiras*, 1/2, pp. 47-68.

¹³⁸⁷ VAL VALDIVIESO, María Isabel (2010), “Propuestas para el estudio de la sociabilidad en los núcleos urbanos de la Castilla Bajomedieval”, en *Convivir en la Edad Media*, p. 57.

¹³⁸⁸ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20.

¹³⁸⁹ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2005), “Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano”, en *Del pasado judío en los Reinos medievales Hispánicos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 131-133.

conveniencia¹³⁹⁰ –la *convenientia* o ὁμολογία, que implica utilidad–, que no es más que pragmatismo con dosis de marginalidad¹³⁹¹, y en el caso de los conversos una estigmatización social.

No cabría esperar otro perfil, pues la sociedad no es intercultural sino multiculturalista, con una posición hegemónica de la comunidad cristiana –como en su momento lo fue la islámica–, donde las inferencias entre las minorías no se contemplan como una estrategia social¹³⁹².

El parentesco y la amistad –no solo es un supuesto de intersubjetividad, sino un paradigma ético para alcanzar el bien, un modo ético de amar¹³⁹³– son dos tipos más importantes de relación primera que viven estas mujeres. Los vecinos son fuente de amigos y solidaridades potenciales –también las más frágiles y las que más fácilmente se rompen–, y pueden coincidir con las categorías de pariente y amigo.

La red parroquial, como antes lo fue la sinagoga –situada intramuros¹³⁹⁴–, configura y estructura los espacios socio-convivenciales y consolida los vínculos vecinales adscritos a un ámbito territorial determinado e identificable por sus actores, que algunas autoras describen como “vigorous lechos parcelados de sociabilidad”¹³⁹⁵. De hecho, cuando los inquisidores cursan sus citaciones, no hallando a las implicadas en sus respectivos domicilios, afijan el dicto en las iglesias

¹³⁹⁰ CATLOS, Brian A. (2001-2002), “Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios”, *Revista d'Història Medieval*, 12, pp. 259-268.

¹³⁹¹ GHAZALI, Maria (2004), “Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne: Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Âge”, *Cahiers de la Méditerranée*, 69, pp. 129-140.

¹³⁹² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Relaciones transversales entre judíos y mudéjares en Aragón en la Baja Edad Media: asimetría, interacción productiva y flujos crediticos”, *e-Journal of Sefardic Studies*, 2, pp. 101-127.

¹³⁹³ TOMAR ROMERO, Francisca (1996), “La virtud ética de la amistad en Santo Tomás”, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Servicio de Publicaciones, pp. 465-478 & HOLST, Jonas (2015), “Ética de la amistad: estudio crítico sobre un concepto olvidado”, *Laguna. Revista de Filosofía*, 37, pp. 61-62.

¹³⁹⁴ BETRÁN ABADÍA, Antonio (2010), “Planeamiento y geometría en la ciudad feudal aragonesa”, en *Actas de las I Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Balances y novedades*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses & Museo de Teruel, p. 257.

¹³⁹⁵ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2002), “Las redes primarias de lo urbano. (A propósito de los espacios parroquiales del Madrid medieval)”, *Revista de Filología Románica*, extra 3 (Historia y poética de la ciudad. Estudios sobre las ciudades de la Península Ibérica), pp. 65-80.

a las que pertenecen las feligresas, como le sucede a esta viuda de Teruel, después de intentar localizarla infructuosamente por la ciudad: “et post el dicho nuncio ad cautelam en la yglesia de Senyora Sancta Maria de la dicha ciudat donde la dicha Donosa es parrochiana cito a la dicha Donosa en la forma y manera susodicha”¹³⁹⁶.

Desde el principio se advierte la complejidad de ese fascinante microuniverso, donde surgen áreas friccionales, de tensión y conflicto, incluso antes de que entrara en escena la Inquisición, que lo complicó todo. Si los contactos que permitían a los vecinos oír y ver podían producir consecuencias negativas, también aportaban efectos positivos como ayuda, compartición de bienes, ocio y solidaridad. Más allá de los círculos familiares cercanos, quienes viven en el barrio se convierten en personas próximas. Esta familiaridad queda trazada con expresiones de clara mixtificación, ya que Violante de Santángel y Alonso Gómez, de Huesca, al referirse a las personas con las que compartía pan levado al terminar la Pascua menciona a “algunos parroquianos suyos jodios”¹³⁹⁷.

Las vecinas se reunían en los espacios comunes donde realizaban las tareas domésticas o donde se juntaban para hilar, lavar, tomar baños de sol o conversar. Son espacios abiertos de convivencia y de solidaridad¹³⁹⁸, en ocasiones transculturales, compartidos por todas las mujeres, donde las diferencias obedecían a criterios de prestigio y posición social. Tampoco faltan las visitas por motivos de amistad o afección en los días festivos o de asueto.

Su presencia era casi permanente, coincidían fuera y dentro de las casas, hablaban y se escuchaban, aunque luego recordaban lo que les convenía, y su memoria era selectiva, tremendamente selectiva, al igual que el olvido. Esa habitualidad y cercanía entrañará problemas no presentidos, ya que cuando les llegó su turno a las conversas, estas conversaciones, a veces triviales y sacadas de

¹³⁹⁶ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 35.

¹³⁹⁷ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 12-12v.

¹³⁹⁸ GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1992), “¡Ayuda, vecinos!”, en *Un año en la historia de Aragón, 1492*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, pp. 159-172.

contexto o re-interpretadas, les reportarían graves disgustos y una sensación de estar “estrechamente vigiladas”.

Una pista contrastable sobre la efectividad de estas redes de vecindad/amistad nos las brindan las pesquisas que realiza el nuncio inquisitorial Francisco Bonfil en sus denodados esfuerzos por localizar a la viuda Donosa Ruiz, una vez que es citada por el tribunal, para que clarificara algunos extremos de su interrumpida confesión, hecho que nunca se producirá, pues presumiendo tiempos nefastos se había dado a la fuga.

Primero se persona en su domicilio, acompañado de un notario y dos testigos, e interpela a su hijo, mosen Rodrigo Ruiz, y a la moza de servicio, Teresa de Campos, “si sabian donde la dicha Donosa estava”. Ninguno puede aclararle su paradero, pero la empleada es precisa que no la había visto desde la noche de la festividad de San Pedro, hacía un mes¹³⁹⁹. Constatando que estaba ausente, pregunta a vecinos y ciudadanos, señaladamente a Blas Boix, Juan Pérez y Ramón Pérez, a los que califica de “*amigos e bienquerientes* de la dicha”, empero “no sabian donde era” y que en el barrio, que es el radio de acción connatural de dichas noticias, “la fama era que havia fuydo de la ciudat”¹⁴⁰⁰.

La vecindad tiene sus grados –al margen de cuestiones jurídicas¹⁴⁰¹–, en cuyos extremos se situaría la mera proximidad/física del barrio-parroquia, de un lado, y la projimidad/emocional, del otro. Esta última entraña visitas frecuentes sin acordarlas, convenirlas ni programarlas, es decir, con regularidad; un contacto fluido, acrecentado en su caso por el parentesco¹⁴⁰².

La auténtica y más loable –término diferente al mero vecindario– implica, a los ojos de sus contemporáneos, no solo cercanía física, sino contactos asiduos, y por lo tanto cotidianeidad y projimidad. Así sucede con el escudero Miguel Frontín,

¹³⁹⁹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 34v.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, fols. 34v.-35.

¹⁴⁰¹ MARTÍNEZ LLORENTE, Félix Javier (2003), “El régimen jurídico de la vecindad medieval y las novedades del ‘Ius Commune’”, en *Las sociedades urbanas en la España Medieval, XXIX Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 51-80.

¹⁴⁰² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 42-42v.

que alega no saber gran cosa sobre Leonor de Montesa cuando residía en Tauste, pero que deberían recabar información de Jucé Gotina y Haim Rogat, “porque son sus vezinos”. La propia encausada, al delatar a otra mujer cuando sentía que le abandonaban las fuerzas, señala que sabía que comía carne en Cuaresma y los sábados porque “hera su vezina e entrava e salia de su casa”¹⁴⁰³. Asimismo, el mercader Juan de Argavieso asegura conocer muy bien a la viuda de Rafael Cruyllas, vecina de Zaragoza, “por quanto la tiene vezina e la conoce de pratica e vista”¹⁴⁰⁴. En suma, el hecho de ser vecina, en un tiempo en que las puertas permanecían abiertas o entornadas mientras perdura la luz solar, generaba una suerte de franquicia que permitía libre paso, al tratarse de un *locus appertus*.

Sin embargo, en algunas circunstancias, incluso en personas que viven frente por frente, no franquea el código de la mera “confluencia visual” o auditiva, al modo de Gracia de Marcuello, quien “tiene la casa de cara do mora la dicha viuda”, pero que es incapaz de recordar siquiera su nombre, salvo que se trata de la viuda de Altabás, como a buen seguro era conocida en el entorno¹⁴⁰⁵. En el otro extremo se sitúan las que declaran que “nunqua en su vida puso los pies en la casa de la dicha Donosa dos vegadas ni jamas hovo que dar ni que tomar con ella”, o quien lo hace de modo esporádico por lo que no tiene formado juicio sobre su comportamiento ético “no le acuerda que en su casa haya entrado sino dos vegadas e que asi no sabe si en su casa fazia bien ni mal”¹⁴⁰⁶.

6.3 CÍRCULOS FEMENINOS DE AMISTAD: “CONFABULAR E ENTRAR EN FAVLAS”

La amistad, como definió V. PADIGLIONE, reúne una serie de rasgos: es un modelo de relación voluntaria, afectiva y estable, supra y extra parental, entre individuos que se consideran distintos pero iguales entre sí, que aceptan de modo desinteresado el placer derivado de sentirse juntos, que se fortalece con una

¹⁴⁰³ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, viuda, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fols. 13-14v.

¹⁴⁰⁴ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, vecina de Zaragoza, fol. 25.

¹⁴⁰⁵ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 25-25v.

¹⁴⁰⁶ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 49 y 51v.

interactuación frecuente y que permite comunicar con un alto nivel de confianza e intimidad¹⁴⁰⁷.

La amistad muestra una intensa conexión con la identidad y autonomía personales –siempre son bienvenidas las reflexiones de MOTAIGNE¹⁴⁰⁸ o GRACIÁN (que nos pone a través de Critilo y Andrenio en conexión con PLATÓN, ARISTÓTELES, CICERÓN y SÉNECA)¹⁴⁰⁹–, si bien ha experimentado a una evidente evolución. El "amicus" se emparenta etimológicamente con la raíz del verbo "amare", mientras que en alemán el concepto *Freundschaft* designa el conjunto de parientes¹⁴¹⁰.

Este concepto en el Medievo se considera como una forma de amor, que genera responsabilidad, respeto, cuidado, ternura y afecto. Hay una confianza, se cuida la relación y la emoción surgida genera serenidad tranquilidad y carencia de soledad, pues en esta relación siempre se desea el bien del otro¹⁴¹¹. Del mismo modo que la piedad o la virtud, está fundada en la verdad, porque como señala el marqués de Santillana en su *Diálogo e razonamiento en la muerte*, "la amistança entre los ombres más tiene dependencia de inclinación natural, que non de la necesidad é socorro que unos ombres fazen á otros"¹⁴¹².

Juana la Platera, cristiana nueva de Ariza, defiende su inocencia disculpándose por su ignorado error, ya que a la muerte de un musulmán exclamó "¡Dios le perdone en su Ley!", aduciendo que no era consciente de que la única vía de Salvación era la Ley

¹⁴⁰⁷ Cfr. WOLF, Eric R. (1990), "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en *Antropología Social de las Sociedades Complejas*, pp. 19-39; CUCÓ GINER, María Josepa (1994), "La intimidad en público. Amigos y cuadrillas en España", en *Antropología sin fronteras*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, p. 387 & ÍDEM (1995), *La amistad: perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria.

¹⁴⁰⁸ PUJANTE SÁNCHEZ, José David (2004), "La amistad en los "Ensayos" de Montaigne: su singularidad en la historia de la amistad en Occidente", en *Lecturas sobre la amistad*, Murcia, Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia, pp. 83-106.

¹⁴⁰⁹ GAMBIN, Felice (2008), "Baltasar Gracián y la vidriosa amistad, ventajosa felicidad de la vida", *Revista de Literatura*, 70/139, pp. 47-66.

¹⁴¹⁰ ARRANZ LAGO, David Felipe (2010), "La amistad desde Gilgamesh a Cervantes y Shakespeare: un apunte desde la literatura", *Crítica*, 60/966, pp. 72-77 & MERINO, Ignacio (2006), *Elogio de la amistad: una historia de la amistad desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Barcelona, Plaza & Janés.

¹⁴¹¹ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", p. 76.

¹⁴¹² CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel (2007), "'Simular' y 'disimular', percepción de un concepto moderno en la Edad Media hispana", *Res Pública. Revista de Filosofía Política*, 10/18, p. 340.

cristiana, las pronunció porque “estaban delante unas moras, y que tenía amistad con ellas”¹⁴¹³.

La definición de “amigo” es un problema nuclear, pues tiene un significado diferente para cada individuo¹⁴¹⁴, ya que en cuanto ética (*éthos*) de la *philia* es un hábitat (*habitus*) que se hospeda dentro de una forma concreta de convivencia. Los viejos amigos adjudican un sentido de continuidad de la propia identidad; las relaciones con los parientes próximos son más duraderas y tienen posibilidades de sobrevivir cuando se traslada la residencia, mientras que la interacción con y de los parientes lejanos se vuelve poco habitual.

Estudios del ámbito psicosocial ponen de manifiesto que el grado de felicidad aumenta con el número de amigos –con la densidad social–, pero no con la intensidad de la amistad, pues las relaciones más intensas las proporciona la familia¹⁴¹⁵. No obstante, en el universo mental medieval monoteísta, incluso en el matrimonio la pareja está unida por la *cáritas* y la *amicitia*, no por el amor. El amor solo se profesa a Dios, se puede tener afección al marido (y este a la mujer), a quien además estaba obligada por el débito conyugal. No puede haber amor, a lo sumo *dilectio* o *afectio*, pero no sentimientos más intensos, que serán tomados incluso como debilidad¹⁴¹⁶.

De ahí que en la declaración efectuada por Domingo Cabrián, guardián del monasterio de San Francisco en Huesca, constata que Blanca de Ezpalau, viuda judeoconversa de la ciudad, “tenía muy intrínseca amistad con el dicho amo deste depositante”. Prosigue más adelante que habían realizado determinadas ceremonias al dudar de su mutua fidelidad: “porque eran *namorados* y por saber si el se echava con otras muxeres y ella si se echava con otro hombre”¹⁴¹⁷.

¹⁴¹³ CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1997), *El tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, doc. 66.

¹⁴¹⁴ BOTT, Elisabeth (1990), *Familia y red social*, pp. 337-338.

¹⁴¹⁵ REQUENA SANTOS, Félix (1994), “Redes de amistad, felicidad y familia”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 66, pp. 77-84.

¹⁴¹⁶ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 317.

¹⁴¹⁷ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 35-38.

La jurista L. CIGARINI, fundadora a la sazón de la Librería de Mujeres de Milán, acuña un concepto clave en la historia de lo femenino en la Cultura Occidental: la existencia de dos modalidades de libertad; la libertad individualista o individual, propia del hombre contemporáneo (no excluyente de las mujeres), con derechos individuales, que se defiende y actúa en la sociedad, y la libertad femenina, que tampoco es excluyente. La libertad femenina es calificada de “libertad relacional”, una libertad que se encuentra en otra, esto es, “vínculo, intercambio y medida”¹⁴¹⁸.

De modo que es una libertad “con”; no siendo anacrónico hablar de libertad femenina en la Europa anterior a la Modernidad, previa a la implantación del Estado absoluto, punto de ruptura del orden simbólico, entre la sociedad feudal, fundada en la relación y la dependencia, y el Occidente moderno, fundado en el individualismo, que la hizo retroceder significativamente. Es el Medievo una época de libertad entendida como hermandad, porque la relación, sin más, por el gusto de estar en relación es históricamente más de mujeres que de hombres¹⁴¹⁹.

Los estudios holísticos sobre la historia de la experiencia lesiva –donde incluyo la soledad y la tristeza, no solo el dolor somático, que es de otra índole– reconocen la subjetividad de la experiencia como un hecho cultural. El análisis de documentos de carácter íntimo, como diarios o autobiografías –“las escrituras del yo”–, revelan una estructura semejante en cuanto a “un deseo de trascender la propia perspectiva, de buscar consuelo en la compañía mutua”¹⁴²⁰, a un pacto emocional¹⁴²¹, aunque sus concomitancias van más allá de estos horizontes¹⁴²².

¹⁴¹⁸ CIGARINI, Lia (1995), “Libertad femenina y norma”, *DUODA, Revista de Estudios Feministas*, 8, p. 88.

¹⁴¹⁹ RIVERA GARRETAS, María Milagros (2013), “El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres”, en *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales & Editum, pp. 23-25.

¹⁴²⁰ MOSCOSO, Javier (2011), *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, pp. 17-18.

¹⁴²¹ Las proyecciones metafóricas de los sentimientos básicos sobre la amistad en los períodos medievales formativos de las lenguas vernáculas permiten entender cómo se conceptualizaba esta categoría. ROMANO, Manuela (1998-1999), “The scope of metaphor for Friendship in Old English and Old Norse: a contrastive analysis”, *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 13, pp. 305-314.

¹⁴²² “From the formal point of view the female gender is represented by a series of “isotopes” that orient the meaning. Rather than individual elements that produce the idea of femininity – such as the sex of the author – there is a more general sense created by a structural interaction of some elements in the

La necesidad de compañía y el sentimiento de soledad que embargaba a muchas viudas brota con prístina claridad de labios de Blanca Adam, vecina de Zaragoza, al justificar el estrecho trato que mantenía con otras mujeres de su comunidad de procedencia cuando residía en Tauste: “venian a su casa jodias a tenerle companya, por quanto las tenia vezinas y estaba sola”. Una vez más el trinomio: soledad + vecindad + mujer¹⁴²³. En muchos otros casos o bien los maridos habían fallecido o bien se encontraban en el trabajo, de modo que la compañía es femenina, del mismo modo que la soledad se atempera con un tú o un nosotras.

Es más su cuñada, que había enviudado, lo que parecía colocarla en un universo emotivo de mayor proximidad, cuando declara ser testigo de la entrega de pan cotazo, turrado y arrucaques, advierte que ello sucedía “estando en companya con la dita Leonor”, no solo de visita. Luego parece que ambas paliaban su soledad compartiendo momentos en común –en la quinta acepción del *Diccionario de la Real Academia* se introduce la matización de “participar en los sentimientos de alguien”–, lo suficientemente prolongados como para conocer estos hechos¹⁴²⁴.

María Salvat, vecina de Monzón, “andava a la juderia a vesitar judios y judias, saludando aquellos, segunt costumbre de judios”, siendo correspondida con colaciones y presentes, hecho que le regocijaba, pues los hacía “con mucho placer y alegría”, en medio de su persistente tristeza cotidiana, ya que de ellos recibía “consolacion”; buscaba sentirse acogida y a la par mitigaba su dolor¹⁴²⁵.

Uno de los *ítems* es particularmente expresivo, por cuanto al abordar la solemnización del sábado le añaden un perfil de sociabilidad, ya que se reúnen

text. The idea of femininity is communicated through the text while the text is read, adding a further meaning”. MARINO, Toni (2014), “Escritura y lectura femeninas: género, bibliografía, caminos y tendencias”, *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, 9, p. 2.

¹⁴²³ Doc. n. 7. Proceso inquisitorial contra Blanca Adam, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fols. 9-10.

¹⁴²⁴ *Ibíd.*, fols. 3-3v.

¹⁴²⁵ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fols. 82-82v.

conversas y judías –esta vez sí emplea el femenino– para confabular y descansar unas con otras “de las pasiones y actividades en que stan”¹⁴²⁶.

La locución “confabular” es muy representativa, pues según inferiría el inquisidor se emplea con la acepción de “dicho de dos o más personas, esto es, ponerse de acuerdo para emprender algún plan”. Al tratarse de un espacio de feminidad interconfesional todo era sospechoso, cuando no había nada perverso salvo en las elucubraciones del magistrado. Téngase en cuenta que los esposos dedicados al comercio o a ciertas profesiones liberales pasaban largas temporadas fuera de casa, de modo que si no buscaban nexos con sus homólogas estaban condenadas a dilatados períodos de soledad y de modo determinante en las jornadas festivas¹⁴²⁷. No en vano, desde la Antropología del parentesco y de género se habla de las mujeres de grupos patrilineales y con patrilocalidad como “extrañas en grupos de extraños”.

Por lo demás, las muestras de afectividad son más frecuentes e intensas entre las mujeres, hecho que se consideraba reprochable al pertenecer a credos diferentes. Así le sucede a Gracia de Esplugás, “que ha besado algunas jodias e dabales besos que den a otras jodias”, osando pedirle a un moro a su servicio cuando le visitó en el presidio que besase a un nieto suyo cristiano¹⁴²⁸.

Otra vertiente de esta conectividad femenina se aprecia con motivo de la enfermedad, en que recíprocamente se visitan para procurarse compañía, acogimiento y hospitalidad, pues realizan un acompañamiento diferente al de los varones¹⁴²⁹. A pesar de que la enfermedad nos iguala en punto a nuestra vulnerabilidad, en el momento de los cuidados “las diferencias que estipula la división sexual del trabajo y los roles adscritos a los modelos de género, aparecen como las guías de establecimiento de quién cuida y de quién es cuidado”. En otras

¹⁴²⁶ FUSTER GARCÍA, Francisco (2007), “Betty Friedan: la Mística de la feminidad”, *Claves de Razón Práctica*, 177, pp. 79-82.

¹⁴²⁷ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2008), “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Silex, pp. 297-326.

¹⁴²⁸ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 47.

¹⁴²⁹ Cfr. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2006), “Plantus Mariae: mujeres, lágrimas y agencia cultural”, *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 13/2, pp. 237-261.

palabras, el carácter de la persona cuidadora, el imperativo ideológico de parentesco y las relaciones intergénero marcan variables importantes para la decisión de pedir o no ayuda para los cuidados¹⁴³⁰.

Son múltiples las ocasiones en que así sucede, como ejemplifica Perla, mujer de Salamón Jucev, sastre oscense, quien recuerda que Leonor, casada con Vicent Gómez, y sus nueras, entre las que se contaba la futura viuda Violante de Santángel, cuando enfermaba Ester, viuda de Astruch, médico de la judería, no solo acudían a su vivienda para compartir colaciones de pan y fruta, sino que “quando estaba enferma la dicha Estrela, la vesitavan y tambien vio una vez como la dicha jodia fue a vesitar a la dicha Leonor que estaba mala”¹⁴³¹.

Las confidencias circulan con mucha fluidez entre mujeres en los ámbitos privados –pues encuentran en la palabra escuchada, la intimidad emocional que precisan y que sus maridos no les procuraban–, máxime si determinadas celebraciones, como el ayuno del *Yom Quippur*, sustantivamente femeninas, son facilitados por la red de familias extensas y los círculos de solidaridad. Véase, si no, entre otros muchos, el caso de Violante Ram, que “fablando con la hermana de su marido”, es decir, su cuñada Violante de Altabás, mujer de Luis Rosel, residente en Valencia, “le oyo decir esta confessant por muchas vezes” que tanto ella como las hijas de Galcerán Berenguer, así las solteras como las casadas respectivamente con Juan Francés, Juan de Madrid y Pablo Ram, “todas fazian el dicho ayuno del perdon”¹⁴³².

En la recapitulación que realiza el inquisidor a propósito de la celebración de este mismo ayuno, la respuesta que recibe de una de los testigos implicados en los círculos de la viuda Luisa Pallarés es aleccionadora, porque ratifica la versatilidad de los canales femeninos: “entrella y la Duenya y la dicha Luysa lo fazian, y todas tres se fablavan entre ellas del dicho ayuno”. Es decir, hacían los preparativos y

¹⁴³⁰ MONCÓ, Beatriz (en prensa), “El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género”, en *Cuidar el cuerpo vulnerable*, pp. 120 y 124.

¹⁴³¹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, fallecida, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 10bisv.-11.

¹⁴³² Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 6-6v.

conversaban entre ellas, pero no solo sobre la ceremonia en sí sino sobre su sentido último; el significado que tenía para cada una de ellas¹⁴³³. Adviértase que si se dinamitaban esos canales de comunicación, los circuitos familiares se resentían, terminando por ulcerarse y sembrar la desconfianza, amén de que inficionaban de sospecha de herejía como daños colaterales a linajes enteros.

6.4 MICROCOSMOS DE DOMESTICIDAD: *FRATERNITAS*, “LACTANCIA E SERVITUT”

Las familias conversas de clase media no tenían elección a la hora de contar con servicio doméstico, porque el mero hecho de carecer de él resultaba comprometedor; si no había criados en la casa solo cabía extraer una conclusión: en su interior se practicaba el criptojudasmo y sus moradores no deseaban ser descubiertos. Aunque una parte significativa de las conversas biografiadas poseen un nivel suficiente de ingresos para disponer de servidumbre, esto cambia con el estado civil, siendo pocas las viudas que continuaron teniéndola, lo que intensificaba su sensación de soledad y la necesidad de acrecentar una sociabilidad maltrecha y canalizada a través de la judaización.

El *Manual* de inquisidores advierte de que el testimonio de los sirvientes, testigos privilegiados, debe usarse con circunspección porque suelen ser maledicentes contra sus amos, de modo que era fuente de información inagotable y contrastada, salvo que hubiera motivos personales para tergiversarlo y perjudicar o beneficiar a sus amos¹⁴³⁴.

Porque las dueñas contrataban a numerosas sirvientas pero también las despedían, no siendo sus relaciones todo lo cordiales que fuere deseable, transformándose en un *testigo intrínseco* de cualquier acto judaizante que rara vez se escapaba a su mirada, pues unían a su perspicacia una convivencia continuada que imposibilita la ocultación. No es necesario que comprendiera su significado,

¹⁴³³ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fols. 5-5v.

¹⁴³⁴ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, en *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden, Brill, pp. 50-52.

bastaba con que lo describiera con detalle; la interpretación corría a cargo de sus interrogadores¹⁴³⁵.

El término “sallio de su casa”¹⁴³⁶, que emplean algunas mujeres del servicio doméstico en sus declaraciones, donde se significa que se ponía fin a la relación fáctica o contractual, es ambiguo, pues no deja claro si fue de grado –por lo común para casarse– o si la rescisión unilateral había sido ocasionada por la insatisfacción de su dueña, hecho relevante a la hora de apreciar si el afecto o desafecto interfería la ecuanimidad de las declarandas.

6.4.1 SERVICIO DOMÉSTICO: “MOÇAS E MANCEBAS”

Las principales ciudades mercantiles como Calatayud, Huesca, Teruel y, en especial, Zaragoza, por su condición de capitalidad política y económica del Reino, constituyen un marco contrastable para examinar el *status* de los miembros femeninos del servicio doméstico¹⁴³⁷. Las judeoconversas pertenecientes al estamento burgués administran el hogar –cuya buena gestión será elogiada en numerosos documentos de los siglos XIV y XV–, estabilizan la familia y procrean.

De conformidad con la doctrina de las Cortes de Caspe y Alcañiz (1371-72), los judíos no podían contratar sirvientas cristianas¹⁴³⁸ –no así mudéjares, sobre las que no pesa restricción alguna¹⁴³⁹–, bajo multa de mil sueldos¹⁴⁴⁰, pero nada se

¹⁴³⁵ MELAMMED, Renée Levine (2000), “María López. Una judaizadora castellana convicta”, en *Mujeres en la Inquisición, La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, p. 84.

¹⁴³⁶ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugas, habitante en Teruel, fol. 42.

¹⁴³⁷ El servicio doméstico cimienta el *status* de sus amos, pertenecientes a la burguesía urbana, como instrumento de proyección social. En cierto modo es una contradicción o una “refracción”, ya que un actor marginal de la sociedad se convierte en parte de la configuración del *status* de un individuo de clase superior. RODRÍGUEZ GILES, Ana Inés (2013), “La socialización marginal entre los criados. Análisis de una relación a través de algunos ejemplos presentes en el *Guzmán de Alfarache*”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 38, p. 122.

¹⁴³⁸ “Que ninguna muger cristiana non more con judio nin con judia nin con moro nin con mora a soldada nin en otra manera”. RÁBADE OBRADÓ, María Pilar (1988), “La mujer trabajadora en las Ordenamientos de Cortes”, en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, p. 122.

¹⁴³⁹ Hamet, moro de Gea de Albarracín, firma a su tutelada Fátima, mora de La Torre, durante cuatro años con Astruch, judío de Teruel, acordando una retribución de cuatro florines, incluyendo “su provision

decía de lo contrario. Su mera posesión por parte de las familias conversas proyectará intensas sospechas de judaización en los procesos inquisitoriales¹⁴⁴¹.

Bajo la transgresión del precepto que prohíbe en Teruel en 1461 que “los jodios no tengan moços ni moças christianas”, late el quebrantamiento de tres marcos normativos: la ley divina, la eclesiástica y la real –“contra ley divina e en contra estatutos de la yglesia e del rey”–, esto es, no atenta únicamente contra el Derecho positivo, de ahí el rigor de una sanción que se cifra en cien florines¹⁴⁴².

Esta contratación, “en menosprecio de la fe”, es pauta común, pues “visto que los jodios no quieren desestir yat se sea monestados e requeridos por los oficiales del anyo passado de tener sirvientes christianos, en grant menosprecio de los edictos de la sancta madre yglesia e del senyor rey”, haciendo oídos sordos¹⁴⁴³, los regidores deciden afrontar el asunto, investigando casa por casa, así como – obsérvese el uso del género femenino– “tomar a manos suyas las servientas que tienen los ditos judios cristianas”. De sus pesquisas se deducen diligencias contra de Açach Alazar y Solí Najarí, que tienen dos sirvientas cristianas de quince y doce años, respectivamente, apercibiéndoles “de aqui avant ellos no tengan sirvientes christianos (ni vayan en el habito de christianos sino judaycament)”, y Juce Najarí, que había contratado a dos cristianos, uno de ellos de ocho años; mientras que Juce Abentaurell alega que “ya la havia echado de si dias havia, e agora tenia huna jodia e mora por sirvientas”¹⁴⁴⁴.

de vestir, calçar, comer, beber”, así como un aljuba de paño. A.M.T., *Protocolo de Sancho Boyl*, Teruel, 1415-16, fol. 11.

¹⁴⁴⁰ SESMA MUÑOZ José Ángel & LAFUENTE GÓMEZ Mario (ed.) (2013), *Acta Curiarium Regni Aragonum*, tomo II, *Cortes del reinado de Pedro IV/1*, Zaragoza, Cortes de Aragón & Ibercaja, p. 393.

¹⁴⁴¹ En la *cedula defensionis* de Pablo de Ripol, mercader de Albarracín, aduce que “ha plus de quaranta anyos qua te casa e continuament ha tengut moltes companyes a XI moços como moços, e james ha tengut ne volgut tenir en casa sua juheus ni encara conversos, mas continuament hi ha tengut crestians e cristianes de natura”. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543, n. 11, fol. 15.

¹⁴⁴² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), “Vida cotidiana de los judíos de Teruel en el siglo XV: sintaxis social y geometría punitiva”, pp. 1633-1646.

¹⁴⁴³ El año anterior se hace referencia a una disposición “sobre las moças que los jodios tienen christianas”. A.H.P.T., *Sección Concejo, Actos Comunes*, 1460-61, fol. 38v.

¹⁴⁴⁴ A.H.P.T., *Sección Concejo, Actos Comunes*, 1461-62, fols. 83v.-84v.

Algunos linajes de mercaderes conversos, no siempre de la elite ciudadana, pues este fenómeno se consolida en las siguientes generaciones, procuraban a sus mujeres sirvientas para las tareas menores, atrayendo a inmigrantes de sectores rurales¹⁴⁴⁵, pero también de los más desfavorecidos de la urbe –mano de obra no especializada y barata–, fruto del proceso de pauperización de algunos sectores que no podían reinsertarse en el sistema en su condición de campesinado¹⁴⁴⁶, en busca del horizonte que les reportaría el mercado trabajo que constituían dichos hogares. En ciudades como Barcelona o Valencia, similares a Zaragoza, el porcentaje de la mano de obra procedente del mundo rural es casi de un tercio, en torno a 27%¹⁴⁴⁷.

Esto no siempre era así, pues alguna de estas viudas, siendo niñas, fueron encomendadas a otras mujeres para su formación en el servicio doméstico o para aprender un oficio. Así le sucedió a Clara Díaz, viuda de Martín Falcón, quien, “seyendo de edad de doze fasta quatorze anyos”, aprendió a “obrar y coser” (hilatura, tejeduría, cardado, etc.) con una judía de Alcolea de Cinca, que contaba con cierto prestigio, ya que su enseñanza se extendía a otras “otras diciplas en la dicha villa”. La convivencia con “la maestre” era intensa, ya que vivían bajo el mismo techo, de modo que cuando cocía el pan para la Pascua –“fueron a macerar el pan cotaço y a cozer de aquel una y muchas vezes”– comía sin concederle mayor trascendencia. Es lícito pensar que a tan temprana edad su inteleccción de los contenidos rituales era difusa, y como lo había habitualizado, no los internaliza o introspecciona como falta o pecado¹⁴⁴⁸.

En los contratos de servidumbre el notario consigna los aspectos jurídicos relevantes o aquellos que los firmantes deseaban que se plasmen de forma explícita. Por lo común no se abordaban las tareas objeto de las relaciones

¹⁴⁴⁵ Gil Gracián, jurisperito de Teruel, tenía a su servicio mozas procedentes de aldeas cercanas (Orrios, Jobaloyas, Cella y Celada). A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 534, n. 17, fol. 62.

¹⁴⁴⁶ RODRÍGUEZ GILES, Ana Inés (2013), “La socialización marginal entre los criados. Análisis de una relación a través de algunos ejemplos presentes en el *Guzmán de Alfarache*”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 38, p. 122.

¹⁴⁴⁷ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 237.

¹⁴⁴⁸ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fol. 7.

laborales o excluidas de las mismas¹⁴⁴⁹. Y ello muy a pesar de que, como muestran los libros de *Ricordi*, sirvientas –en su inmensa mayoría solteras, aunque en el siglo XV se incrementa la presencia de casadas y viudas– y patronos negociaban las condiciones antes de acudir al fedatario. Este silencio es patente en Aragón, cuyos fueros consagran la libre voluntad de pacto *inter partes* y los acuerdos verbales, siempre que no atenten contra el Derecho natural o el sentido común¹⁴⁵⁰.

En este microcosmos existen jerarquías que no obedecen a criterios meramente económicos, pese a que las diferencias salariales son palpables. Al margen de las nodrizas, los sirvientes, según los estudios clásicos de C. KAPLISCH-ZUBER en el contexto de la domesticidad italiana, se encontraban por encima de las sirvientas, pues son copartícipes, en cierto modo, de la autoridad del señor de la casa¹⁴⁵¹.

Existían diversas clases de criados y criadas, dedicados a variadas funciones y con grados de cercanía y fidelidad al patrón o a la dueña del hogar disímiles. Dichas categorías respondían a tres factores esenciales: experiencia curricular, lo que les eximía de realizar las tareas más onerosas como la colada, encomendada a las más jóvenes y vigorosas; recato sexual y moral, que denominan “el precio del honor”, ya que si quedaban encinta mancillaban el honor de su patrón o patrona, lo que solía generar la rescisión del vínculo laboral sin resarcimiento; y su especialización¹⁴⁵².

Las *moças* o *criadas*, supervisadas por la *duenya* –este sustantivo identifica a la titular de la casa¹⁴⁵³– o *ama* –en las familias acomodadas, la *casera*– se ocupan de

¹⁴⁴⁹ CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2006), “Mozas y mozos sirvientes en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XIV”, *Aragón en la Edad Media*, XIX, pp. 97-98.

¹⁴⁵⁰ Las fuentes iconográficas amplían el horizonte laboral de estas mozas y *moçetas*; amén de fregar, lavar la ropa, acarrear agua y leña, ir al horno y al molino, hacer las camas, barrer, coser, hilar, hacer recados, auxiliar en la cocina, cuidar de la prole, enjalbregar, etc. contribuían en las tareas agropecuarias, artesanales o comerciales, ya que están sujetas a la voluntad de sus amas. GARCÍA HERRERO, María Carmen (2008), “Actividades laborales femeninas a finales de la Edad Media: registros iconográficos”, en *Arte y vida cotidiana en época medieval*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 19-20.

¹⁴⁵¹ KAPLISCH-ZUBER, Cristiane (1986), “Woman Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, en *Women and Work in Preindustrial Europe*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 57 y 60.

¹⁴⁵² *Ibidem*, pp. 70-71.

¹⁴⁵³ Doc. 4. Proceso contra Aldonza de Ali, viuda Luis Gracián, vecina de Teruel, fol. 1v. & Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 9v.-10.

las tareas de limpieza (barrer, hacer la colada, lavar la vajilla, etc.) y alimentación en su nivel elemental (amasado de pan, preparación preliminar de alimentos, adquisición en el mercado, molienda del trigo, provisión de agua en cántaros, etc.), al tiempo que colaboran en la elaboración de *comeres* (cocinado)¹⁴⁵⁴, y, si se terciaba, la crianza de la progenie y el auxilio en el taller o en la tienda, sin eludir toda suerte de recados, denominados genéricamente “los mensajes de casa”¹⁴⁵⁵.

El elemento definitorio del escalafón entre las sirvientas se encuentra “entre pucheros”. Dentro del elenco de mujeres que atendían la casa, una de ellas se encargaba de preparar los alimentos, de modo que era responsable de la cocina, aunque fuera auxiliada por otras mozas que actuaban de pinches¹⁴⁵⁶. En los contratos no se le designa como “cocinera” sino genéricamente “moza”¹⁴⁵⁷ –aplicado al personal no cualificado¹⁴⁵⁸–, “sirvienta” o “manceba”, ya que esta profesión quedaba reservada a los varones, únicos legitimados para designarse como “cocineros”¹⁴⁵⁹.

No pocas dejaban sus trabajos antes de la finalización de sus contratos, y a veces advirtiéndolo sin apenas antelación, cuando conseguían trabajos mejor remunerados –en la primera mitad del siglo XV se advierte una mejoría generalizada en las condiciones laborales, cuyo sesgo había comenzado tras la Peste Negra, si bien lo común es que percibieran un 60% del salario recibido por sus homólogos masculinos¹⁴⁶⁰– o fruto de la rescisión unilateral de sus dueñas, disconformes con su desempeño por motivos no siempre laborales, lo que alimentaba recelos y resentimientos.

¹⁴⁵⁴ A.H.Prov.Z, *Secc. Inquisición*, leg. 17, n. 4, fols. 7-7v. & A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 542, n. 10, fol. 103.

¹⁴⁵⁵ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 10v.

¹⁴⁵⁶ “Comprava de comer; e lo que comprava aguissava”. A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 542, n. 10, fol. 103.

¹⁴⁵⁷ MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, *Sefarad*, 16/2, docs. 40, 87 y 91.

¹⁴⁵⁸ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 26-26v.

¹⁴⁵⁹ CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2006), “Mozas y mozos sirvientes en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XIV”, p. 99.

¹⁴⁶⁰ KAPLISCH-ZUBER, Cristiane (1986), “Woman Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, p. 70.

Los contratos firmados por *moças de servicio* –el contrato de servicio doméstico frente al de aprendizaje de oficio significa un 73% entre las mujeres, mientras que el resto obedece a la esfera textil o a actividades afines, y un 10,5% entre los varones¹⁴⁶¹– presentan rasgos constantes en cuanto a sus condiciones de vida y de trabajo respecto a sus coetáneas judías o musulmanas hispánicas¹⁴⁶². Se calcula para la Zaragoza del siglo XIV un sueldo medio de treinta sueldos anuales – los varones ochenta sueldos, algo más del doble–, amén de la manutención y el vestido (calzas, zapatos y algo de ropa a estrenar, y que la tradición señalaba fuesen dos camisas y dos tocas o cofias) “segunt que a moça sirvienta conviene”¹⁴⁶³, pero es arriesgado generalizar¹⁴⁶⁴.

Se pacta una convivencia continuada con los amos, a quienes se reconoce amplias atribuciones correccionales y disciplinarias –cuyas órdenes obedecerá siempre y cuando sean honestas y lícitas¹⁴⁶⁵–, el compromiso de garantizarles su manutención tanto en la salud como en la enfermedad, y provisión de vestido y calzado¹⁴⁶⁶, de modo que “durant aquesti tiempo no ge la pueda tirar ni lezar”¹⁴⁶⁷.

Se trata de labrar un vínculo recíproco de honestidad y lealtad. La integración en el grupo familiar del amo comporta una pérdida de ligazón afectiva, moral y material de sus progenitores, máxime cuando entraban a servir a temprana edad. Dada la familiaridad existente es común que el servicio doméstico se englobe bajo la expresión “los de su casa”¹⁴⁶⁸.

¹⁴⁶¹ CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, pp. 236-237.

¹⁴⁶² GARCÍA HERRERO, María Carmen (1988), “Mozas sirvientas en Zaragoza durante el siglo XV”, en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, p. 276.

¹⁴⁶³ CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2004), “El status femenino desde el punto de vista del trabajo”, pp. 287-288.

¹⁴⁶⁴ En Italia, en el período 1367-1411, las criadas reciben un salario que fluctúa entre los 9 y 15 florines anuales, lo que las equipara con los hombres menos valorados, que perciben 12 florines al año. CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), “Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos”, p. 252.

¹⁴⁶⁵ Lo que no siempre fue así, como lo demuestra la alta incidencia entre las niñas menores de doce años de agresiones sexuales bajo la rúbrica de “forzamiento”. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Pecado y sociedad en Aragón (ss. XV-XVI)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, pp. 253-256.

¹⁴⁶⁶ MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, doc. 87.

¹⁴⁶⁷ A.H.P.T., *Protocolo de Sancho Boyl*, Teruel, 1415-16, fol. 11.

¹⁴⁶⁸ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 6-6v.

De ahí que cuando declara Catalina, ahora casada con Pedro de Exea, vecino de Frías, al referirse al período en el que formó parte del servicio doméstico de Aldonza de Elí, viuda de Teruel, especifica que “bivio en su casa y servicio”, es decir, no era una mera prestación profesional¹⁴⁶⁹. Para la joven Catalina Monterde, vecina de Cauded, del mismo modo, la convivencia es intensa e ininterrumpida, “que en todo el tiempo de los dichos tres años que con los dichos sus amos estuvo que bivio continuamente”¹⁴⁷⁰.

Podemos sistematizar los motivos que conducían a que una niña o una adolescente fuesen entregadas por sus padres o tutores en calidad de sirvientas *in mancipiam*, socializando su infancia de forma acelerada y no siempre deseada.

a) *Infortunio familiar*. Ante una situación adversa, los rectores del agregado familiar, a través de sus hijas menores –desde los seis o siete años¹⁴⁷¹, aunque el promedio alcance los diez¹⁴⁷²– obtenían dinero de forma inmediata, de manera que se solicita parte de los emolumentos por adelantado en detrimento de la interesada, además de exonerarse de una boca que alimentar, asegurándole el sustento, cuando no una mínima educación y adiestramiento, habida cuenta de que se escogían hogares acomodados.

b) *Constitución de dote*. Se consolida como un medio para que se labre un futuro digno. El período de la prestación de servicios depende del tiempo que le restaba para acceder al matrimonio –en las principales ciudades de la Corona de Aragón, como Zaragoza o Valencia, sucedía a los dieciocho o diecinueve años¹⁴⁷³–, de modo que al concluir tuviesen edad idónea y dinero suficiente para encontrar marido. Esta modalidad es un necesario complemento a la dote que el grupo familiar debía entregar a los recién casados. Como quiera que el importe fue

¹⁴⁶⁹ Doc. 4. Proceso contra Aldonza de Ali, viuda Luis Gracián, vecina de Teruel, fol. 1v.

¹⁴⁷⁰ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 45-45v.

¹⁴⁷¹ RICH ABAD, Anna, *La Comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*, p. 183 & CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, p. 327.

¹⁴⁷² GARCÍA HERRERO, María Carmen (1988), “Mozas sirvientas en Zaragoza durante el siglo XV”, p. 277.

¹⁴⁷³ IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, pp. 250-251 & GARCÍA HERRERO, Carmen (1988), “Mozas sirvientas en Zaragoza durante el siglo XV”, pp. 281-283.

elevándose progresivamente en los últimos estadios de la Edad Media¹⁴⁷⁴ –hasta el punto de resultar difícil para los padres abonarlas en su totalidad–, casi todas las mujeres de los sectores no privilegiados fueron durante algún tiempo de su vida mozas de servicio¹⁴⁷⁵.

El salario abonado (“logero por raçon del servitud”) se asemeja más a la constitución de una dote externa que a una remuneración por cuenta ajena. Una vez cumplido, y a razón de dos o tres libras anuales –mantenidas y alimentadas por sus amos–, la retribución percibida, entre 15 y 25 libras, equivalía en la Valencia cristiana del Trescientos al *eixovar* medio pactado en los capítulos matrimoniales¹⁴⁷⁶; mientras en Barcelona una *mancipia* con experiencia percibe 100 sueldos anuales, una jovencita cobra poco más de la mitad¹⁴⁷⁷.

c) *Ingresos en metálico*. Aquí el perfil es muy distinto, pues hablamos de mujeres maduras casadas, que suman su salario a los ingresos obtenidos por sus maridos, o bien viudas que han quedado en una situación frágil o deben ayudar al primogénito.

6.4.2 LACTANCIA MERCENARIA: “NODRIÇAS E MADRINAS”

La primera lactancia dura casi dos años y la media lactancia entre diez y doce meses, en que la dieta la constituía, a partes iguales, la leche materna y alimentos sólidos triturados. En ocasiones, el *pater familias* reducía la lactancia a una función subalterna al confiársela a una mujer, previa remuneración, “por lo que una relación de sexo se transforma en una relación de clase”¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁴ En las clases artesanales de Valencia se pasa de 10-15 libras, en la segunda mitad del siglo XIV, a 50-100 libras de las primeras décadas de la centuria ulterior, quintuplicándose dichas aportaciones. IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, p. 236.

¹⁴⁷⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, p. 327.

¹⁴⁷⁶ IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, p. 251.

¹⁴⁷⁷ VINYOLÉS, Teresa María (1976), *Les barcelonines a les darreries de l’Etat Mitjana*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuanca, pp. 40-43.

¹⁴⁷⁸ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 329.

La prestación procurada por las nodrizas –considerada estratégica en ciertos ámbitos familiares, al punto de que la atención nutritiva se entiende como una de las funciones laborales genuinas de la mujer– constituye un contrato de trabajo remunerado, a pesar de que una de las prohibiciones más taxativas, tanto en la legislación canónica¹⁴⁷⁹ como en la civil¹⁴⁸⁰, veta a una judía amamantar a niños cristianos, en consonancia con otras normas segregacionistas¹⁴⁸¹, pues “ninguna judia no pueda ser nodriça ni madrina de christiano ni christiana nodriça de jodio o servidor de aquel”¹⁴⁸².

Obviamente, este interdicto afectaba es especial a las familias conversas. Cuando estas comparecen ante el tribunal del Santo Oficio –identifico las biografías de María Salvat (Monzón), Violante de Santángel (Huesca) y Clara Díez (Sariñena)¹⁴⁸³, o Donosa Besante y Gracia Ruiz (Teruel)¹⁴⁸⁴–, aseguran que no habían encontrado ninguna cristiana alternativa.

Muchas de ellas argumentarán esta urgencia, como la aludida Violante de Santángel, que habiendo dado a luz hacía un mes y con su marido ausente, enfermó tras la prematura muerte de su criatura, motivo por el que no pudo lactar durante cinco a seis días a otro de sus vástagos, habiendo de acudir a los oficios de su suegra a una judía, por no tener otra alternativa plausible: “estando una vegada parida y mi marido fuera de ciudat, se me murio hun ninyo, el qual havia hun mes, poco mas o menos, era nascido, y con el desplacer de la enfermedat, se me quito

¹⁴⁷⁹ El concilio de Salamanca (1335) dictamina “si una mujer infiel alimentara o diera de mamar al hijo de un infiel, o al contrario, incurrirán ipso facto en excomunión”. ARRANZ GUZMÁN, Ana (1990), “Imágenes de la mujer en la legislación conciliar (siglos XI-XV)”, en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, *Actas de las II jornadas de investigacion interdisciplinaria*, Madrid, Universidad Autónoma, p. 43.

¹⁴⁸⁰ RÁBADE OBRADÓ, María Pilar (1988), “La mujer trabajadora en las Ordenamientos de Cortes, 1258-1505”, p. 120.

¹⁴⁸¹ HINOJOSA MONTALVO, José (1984), “La mujer en las ordenanzas municipales en el reino de Valencia durante la Edad Media”, en *Las mujeres en las ciudades medievales*, p. 53 & VINYOLÉS, Teresa (1990), “La mujer bajomedieval a través de las ordenanzas municipales en Barcelona”, en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 150.

¹⁴⁸² A.C.A. *Real Cancillería*, Reg. 3562, fols. 90v.-91.

¹⁴⁸³ MARÍN PADILLA, Encarnación (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV: nacimiento, hadas, circuncisiones”, *Sefarad*, XLI, p. 280.

¹⁴⁸⁴ SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972-73), “Los judaizantes turolenses en el siglo XV”, *Sefarad*, XXXII, p. 335 & XXXIII, p. 134.

la leche, y no pudiendo haver quien le dasse teta, mi suegra hubo una jodia la qual le dio cinco o seys dias la teta”¹⁴⁸⁵.

María Salvat, viuda de Monzón, en su postrera confesión, fruto de la reclusión prolongada e intuyendo la pronta conclusión del proceso, deambulando por los pliegues de su memoria ofrece datos biográficos novedosos al retrotraerse a los estadios de su juventud. Agrega que por cuanto no halló nodrizas cristianas en la villa, amamantó a su vástago una judía de la aljama durante un mes¹⁴⁸⁶.

Si analizamos su biografía constatamos que, al poco de matrimoniar con el mercader Juan Bonanat, en cuyo período se centran las pesquisas, tuvo un parto prematuro o se complicó, al punto de que acudió a una nodriza al verse obligada a destetarle antes de lo requerido. Si atendemos a la literalidad de su abjuración, debió tener más de uno, al determinar que contrató nodrizas judías “a mis fijos”¹⁴⁸⁷.

Entre madre y nodriza se crea una relación cualificada —en especial si conviven en la misma casa—, por un lado es de servicio, pero por otro adquiere cierto poder, pues es quien amamanta al hijo de su señora, lo acuna, cuida y se responsabiliza de su salud y bienestar¹⁴⁸⁸. Incluso son las que las educan en valores y permanecerán junto a ellas, al punto de que como asegura Donosa Ruiz, que probablemente fue huérfana, respecto a la judía que la alimentó a sus pechos, y que la incluyó en sus legados testamentarios, por lo que la consideraba como a una hija, de modo que se trenzó una relación íntima; era como una madre con la que no se diluyen los lazos de afecto:

“Fue mi nodriça, y como madre, una jodia, la qual me crio y ensenyo las costumbres de jodios, y apres de seyer fecha christiana, seyendo de poqua edat, me tenya en custodia y me induzia que fiziesse las cerimonias de jodias, con la qual empues de seyer yo grande, porque siempre me crio et tuvo, et porque me fizo donacion de dos casas y de unos sitios en la sinoga y juderia, yo tuve y tenia, entre tanto que ella bivio, grant comunicaci3n”¹⁴⁸⁹.

¹⁴⁸⁵ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, fallecida, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 5-5v.

¹⁴⁸⁶ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fol. 76v.

¹⁴⁸⁷ *Ibíd.*, fols. 83-83v.

¹⁴⁸⁸ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 330.

¹⁴⁸⁹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 20-20v.

No solo entraña una importante dimensión laboral femenina, que le procura una fuente de recursos nada desdeñable, cuanto que la lactancia infantil genera una relación polinómica interestamental trazada entre las familias artesanales y los linajes aristocráticos mercantiles y financieros. No obstante, no siempre responde a una cuestión de *status* cuanto a una necesidad material y específica como el fallecimiento de la madre en el parto o el padecimiento de alguna dolencia o enfermedad que les impidiera amamantar a sus vástagos, “quod eo quare eo tunc vos pasia fuistis infirmiratem, quia dictam non potuistis eam lactare”¹⁴⁹⁰.

Los acuerdos, elevados a escritura pública, tienen una vigencia media de ocho meses, oscilando entre los tres meses y un año¹⁴⁹¹. Por lo común son firmados mancomunadamente por la madre del niño, la nodriza (*mulier nutrix*) y los respectivos maridos (“voluntate et consensu dicti viri mei, presentis et consentientis”)¹⁴⁹², incluida la abstención de relaciones sexuales (“infra dictum tempos non cognoscam eam carnaliter”)¹⁴⁹³, salvo cuando se trata de viudas, en que la contrayente firma en nombre propio, tal como se deriva de la expresión “firmome por nodriça con vos”¹⁴⁹⁴.

La modalidad más extendida es la lactancia mercenaria con hijos ajenos¹⁴⁹⁵, donde caben dos variantes o nidos¹⁴⁹⁶: la realizada en casa de la nodriza –casada¹⁴⁹⁷,

¹⁴⁹⁰ MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, doc. 41.

¹⁴⁹¹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, p. 327; MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, docs. 21, 41, 47, 49, 50, 53 y 92 & RICH ABAD, Anna (1999), *La Comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*, p. 181.

¹⁴⁹² MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, doc. 53 & HERNANDO, Josep (1996), “L’alimentació làctia dels nadons durant el segle XIV. Les nodrises o dides a Barcelona, 1295-1400, segons els documents del protocols notarial”, *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols*, 14, doc. 148.

¹⁴⁹³ MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, doc. 50.

¹⁴⁹⁴ *Ibidem*, docs. 47 y 49 & HERNANDO, Josep (1996), “L’alimentació làctia dels nadons durant el segle XIV”, docs. 141 y 143.

¹⁴⁹⁵ Sobre la lactancia venal en los hospitales bajomedievales valencianos cfr. RUBIO VELA A. “La asistencia hospitalaria infantil en la Valencia del siglo XIV: pobres, huérfanos y expósitos”, *Dynamis; Acta Hispanica Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 2, pp. 159-191.

¹⁴⁹⁶ GARCÍA HERRERO, María Carmen (1990), *Las mujeres de Zaragoza en el siglo XV*, vol. I, pp. 83-88.

¹⁴⁹⁷ HERNANDO, Josep (1996), “L’alimentació làctia dels nadons durant el segle XIV”, p. 61.

pero también viuda—, en que la criatura se traslada a su domicilio durante el tiempo que presta su servicio (“in domo habitationis mee nutriat et lactabit dictam filiam vestram, et providebit eam sanam et infirmam” o “morador vobis et lactabo filium vestrum”¹⁴⁹⁸); o bien si aquella se desplaza, permanece en el hogar del lactante. La dedicación de estas *madres de leche* suele ser exclusiva, prohibiendo lactar a otro bebé¹⁴⁹⁹.

El salario —que llega a cuadruplicar el estipulado en los contratos de servicio doméstico¹⁵⁰⁰— es fijado a tanto alzado, con finiquitos mensuales. A tenor de la documentación barcelonesa los honorarios giran en torno a diez dineros diarios, esto es, veinticinco sueldos mensuales. Si los plazos no eran cumplidos en su totalidad, se liquidaban los haberes a prorrateo, según el tiempo de lactancia, la cual podía interrumpirse por fallecimiento, falta de leche, enfermedad o por el *nasciturus* que llevaba en su seno¹⁵⁰¹.

¹⁴⁹⁸ MADURELL MARIMÓN, José María (1956), “La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)”, docs. 41 y 47 & HERNANDO, Josep (1996), “L’alimentació làctia dels nadons durant el segle XIV”, doc. 141.

¹⁴⁹⁹ “Que la muger aya de dar su leche de sus pechos enterament”. A.M.G., Sección III-1, Protocolo n. 10, Albarracín, fol. 45.

¹⁵⁰⁰ IRADIEL, Paulino (1986), “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias”, p. 247.

¹⁵⁰¹ Un *responsum* de rabí Yisshaq bar Seset Perfet, fechado en 1369, menciona a una nodriza a la que “se le secaron los pechos”. BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón (2004), *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón: los Responsa de Rabí Yisshaq bar Seset Perfet de Barcelona: 1368-1408*, doc. 360 & IDEM (2007), “La mujer judía en la Corona de Aragón vista a través de los Responsa de R. Yisshaq bar Seset Perfet (segunda mitad del siglo XIV)”, en *La mujer judía*, Córdoba, El Almendro, p. 21.

IV.

DISCURSOS DE PODER. EL “SANTO OFICIO”:

DEMONIZACIÓN DE LA SOSPECHA, ESTIGMATIZACIÓN DE LINAJES

1. HERETICA ET APOSTATICA PRAVEDAT: FALSA CREDULITAS, PERTINAX DEFENSIO

Desde el punto de vista eclesiológico, la herejía es una enseñanza errónea de la fe que rompe la comunión y atenta contra la autoridad de la Iglesia. Tres son los ámbitos sobre los que se plantea su intervención: uno preventivo, con la predicación, para enseñar la verdad y para remover las almas (*munus docendi*); otro sacramental, con importantes cambios en lo referente a la confesión (*munus santificandi*), encaminados a restituir a la comunión a aquellos que se han alejado; y otro judicial (*munus regendi*), donde la autoridad intenta en último extremo forzar la contrición en el pecador¹⁵⁰².

La desviación herética, calificada de *lesa majestad divina*¹⁵⁰³, integra una vertiente religioso-moral (pecado), social (daño común) y personal (ofensa) que cercena los fundamentos del orden social y legitima la actividad represora de la

¹⁵⁰² BELDA INIESTA, Javier (2013), “Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)”, *Anuario de Derecho Canónico: Revista de la Facultad de Derecho Canónico*, 2, pp. 98-99.

¹⁵⁰³ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1980), *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, Editorial Península, p. 206 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Pecado y Sociedad en Aragón (siglos XV-XVI)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, pp. 140-142.

Inquisición. Santo TOMÁS DE AQUINO, y con él san AGUSTÍN y la Escolástica, consideran que el pecado es una transgresión contra el orden religioso y la ley de la razón. Siguiendo este razonamiento, el pecado es una transgresión del orden social establecido, pues siendo justo debe estar basado en principios de la razón; por ende perturba también a la sociedad, pues no se circunscribe a la esfera personal. La ley moral y la razón son cosa de Dios; el acto humano moralmente malo es pecado, y lo es en mayor o menor medida en cuanto a la intensidad de la ofensa a Dios¹⁵⁰⁴.

Prevalece el sentido institucional de la herejía (inquisitorial) frente al formal (teológico)¹⁵⁰⁵ –*tanquam haereticos*–, al entretorse en una estructura ideológica compleja de prácticas sociales, estrategias de poder, propuestas pastorales, itinerarios éticos y semblanzas atentatorias de los fundamentos de la religión y disolventes de la paz social¹⁵⁰⁶. Ciertos magistrados –otros no lo perciben tan claro– discriminan los pecados heréticos de los apostáticos, esto es, la herejía y la apostasía: “*cuncta peccata sua tam hereticalia quam apostatica*”¹⁵⁰⁷.

Entre las transgresiones catalogadas de pecados capitales y delitos, punibles por el castigo divino y las leyes civiles, es decir, la Iglesia y el Estado, además del sacrilegio, la simonía, la usura, el falso testimonio, la conspiración y el homicidio –masculinos, según la ideología de la época, y propios del espacio público–, la herejía es una excepción, ya que se trata de una transgresión que afecta a hombres y mujeres. Sin embargo, en el segundo caso adquiere mayor gravedad, ya que conculca los principios del dogma y abandona su permanencia dentro de lo privado-pasivo para adoptar una actitud pública-activa¹⁵⁰⁸.

¹⁵⁰⁴ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, *Hispania Sacra*, 58/118, p. 436.

¹⁵⁰⁵ PINTO CRESPO, Virgilio (1960), “La noción de herejía en el derecho medieval”, *Estudios Eclesiásticos*, 35, pp. 235-261.

¹⁵⁰⁶ PINTO CRESPO, Virgilio (1989), “Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)”, en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Universidad Complutense, Instituto de Historia de la Inquisición, p. 197.

¹⁵⁰⁷ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 37v.

¹⁵⁰⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1993-1994), “La sociedad y la iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, 4, p. 852.

La elasticidad semántica y tipológica del delito contribuía a aumentar la indefensión e inseguridad jurídica¹⁵⁰⁹, lo que aumentaba la discrecionalidad de los tribunales y su coerción sobre las conciencias –fortalecida por la pedagogía del miedo”¹⁵¹⁰–, en aras de preservar los intereses del poder, amparándose en la sospecha¹⁵¹¹.

La discusión suscitada a propósito de la “cuestión conversa” se apropia del lenguaje político-religioso ligado a la herejía, y se sirve de ciertos “desplazamientos” semánticos en la Baja Edad Media, para construir un nuevo sujeto herético: los *iudei occulti*¹⁵¹². Para descubrir estas configuraciones es necesario estudiar las conexiones de su *código semántico*.

La caracterización de la herejía como una cuestión que atañe esencialmente al pensamiento ignora las aportaciones de medievalistas e historiadores del Derecho de las últimas décadas, cuyos estudios subrayan que la creencia medieval no es asunto de enunciados doctrinarios sino de *prácticas de comportamientos*, de acuerdo con ciertas modalidades rituales convenidas que implicaban la adhesión a una verdad pensada como norma social¹⁵¹³.

Como determinara el antropólogo T. ASAD, el concepto de herejía se nutre de una doble naturaleza, intelectual y volitiva: *falsa credulitas y pertinax defensio*. Implica una opinión errónea respecto de algún artículo de la fe cristiana, y la necesidad imperiosa de que sea sostenida con persistencia¹⁵¹⁴.

La definición medieval de herejía después del AQUINATE distingue los mismos elementos: una función intelectual, por el cual la declaración autorizada de fe es

¹⁵⁰⁹ CAVALLERO, Juan Ricardo (2003), *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Buenos Aires, Ariel, p. 71.

¹⁵¹⁰ BENNASSAR, Bartolomé (1981), *La Inquisición Española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, pp. 94-97.

¹⁵¹¹ PINTO CRESPO, Virgilio (1989), “Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)”, p. 202.

¹⁵¹² CAVALLERO, Constanza E. (2012), “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 22, p. 14.

¹⁵¹³ MORÍN, Alejandro (2014), “Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías”, *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, 11, p. 112.

¹⁵¹⁴ ASAD, Talal (1986), “Medieval heresy: an anthropological view”, *Social History*, 11/3, p. 356.

negada o dudada, y una función de la voluntad, por la que esta negación o duda se mantiene con terquedad. A este marco conceptual hay que incorporar un tercer factor: “haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam e docta, pertinaciter defensa”¹⁵¹⁵. En otras palabras, su exteriorización, ya que un creyente puede ser un pecador en lo recóndito de su corazón, pero no un hereje en su intimidad¹⁵¹⁶.

Resta una cuarta noción no menos fundamental: la idea de separación o *divisio* respecto de un Todo, por cuanto es percibida por sus coetáneos como una voluntad subjetiva que se opone a la unánime voluntad celeste (*crimina enormia*), trascendente e inapelable, interpretada por los vicarios terrenales de la Divinidad. Esta idea la encontramos repetidamente en la obra del inquisitorialista N. EYMERIC¹⁵¹⁷.

Ahora bien, implicando una división respecto de la verdadera doctrina y de la Iglesia institucionalizada, obliga a incluir las nociones de *veritas* y *ecclesia*, y de modo inmanente, las de *auctoritas* y *potestas*, pues la herejía solo existirá en la medida en que se declare formalmente su existencia¹⁵¹⁸. Dicho de otro modo, debía ser identificada por la jerarquía eclesiástica¹⁵¹⁹, poseedora de la *veritas* y erigida en guardián de la tradición –el papa, los obispos o los inquisidores–, a partir del binomio *Ecclesia/Veritas*. Al modo en que pondera A. MOREIRAS, “the marranos were historically only those accused of being so, the accusation

¹⁵¹⁵ CHENU, Marie Dominique (1987), “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, p. 2.

¹⁵¹⁶ “One can be a sinner, and know it in one’s heart; but one cannot be a heretic in one’s heart alone”. ASAD, Talal, “Medieval heresy: an anthropological view”, p. 356.

¹⁵¹⁷ CAVALLERO, Constanza E. (2012), “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, p. 15.

¹⁵¹⁸ SHOGIMEN, Takashi (2007), *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 85.

¹⁵¹⁹ La glosa ordinaria del *Liber Extra* 5,7,3 plantea que “haereticus multis modis dicitur”. PANATERI, Daniel Alberto (2012), “El milagro de Teófilo de Berceo y el *Factum Hereticale*: una crítica a la tesis de Alain Boureau”, *Revista Signum*, 13/1, p. 97.

performatively turning them into subjects (or rather, objects) of a double exclusion where everything was at stake”¹⁵²⁰.

La primera *intensificación semántica* se produce con la asociación herejía/crimen de lesa majestad realizada por Inocencio III (1198-1216), dentro de un proceso de subsunción del Derecho Romano en la Cristiandad Occidental¹⁵²¹, habilitando la posibilidad de un proceso de excepción –la *inquisitio*¹⁵²² o *enquesta*¹⁵²³–, con su apoyo doctrinal, que permitía el secreto de la información por parte del órgano judicial, la licitud de las confesiones forzadas, los procedimientos incoados “de oficio” y la construcción de la prueba mediante el recurso de la *fama pública*, en cuanto opinión pública¹⁵²⁴, mientras que el rumor, inconsistente judicialmente, no excede el ámbito de la privacidad o de los círculos próximos, difíciles de calibrar¹⁵²⁵. A la par, la noción de *infamia facti*, una suerte de infamia informal o mala reputación, funcionaba de preinculpación.

Dos de los elementos que fraguan el error herético –carácter manifiesto e intelectual– fueron reconfigurados en un discurso teológico-jurídico que ahora contempla el “fuero interno”, debido a la irrupción de los *occultatores* o herejes clandestinos¹⁵²⁶. Ello explica la dilución del carácter escandaloso de la herejía, como

¹⁵²⁰ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginaris marranos: la lógica inquisitorial”, *A Contracorriente, Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, 13/3, p. 320.

¹⁵²¹ BELDA INIESTA, Javier (2013), “Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)”, p. 104.

¹⁵²² A finales de la Edad Media el conflicto entre indagación y prueba termina con la supremacía de la primera. En las universidades la *disputatio* estaba marcada por argumentación de dos oponentes, donde la búsqueda de la verdad se construye como una forma de saber/poder. AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2006), *El status del cuerpo en Occidente*, Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda Crespo, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 59-60.

¹⁵²³ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 7v.-8.

¹⁵²⁴ CAVALLERO, Constanza E. (2012), “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, pp. 16-17.

¹⁵²⁵ GAUVARD, Claude (1993), “La Fama, une parole fondatrice”, *Médiéval*, 24, pp. 6-8.

¹⁵²⁶ Algunos estudiosos consideran que el punto de inflexión en esa reformulación es anterior a la bula *Super illius specula* (1326) de Juan XXII. PANATERI, Daniel Alberto (2012), “El milagro de Teófilo de Berceo y el *Factum Hereticale*: una crítica a la tesis de Alain Boureau”, *Revista Signum*, 13/1, p. 96.

requisito *sine qua non*¹⁵²⁷, ya que en tanto *crimen maiestatis* adquiría el rango, por su gravedad, de *crimen publicum*¹⁵²⁸.

La exteriorización del error no se concibe como atributo sino como resultante del proceso inquisitivo, pues el principio de no punibilidad de la *sola cogitatio*, sintetizado en el adagio *Ecclesia de occultis non iudicat*, se convertía en un obstáculo que dejaba fuera del ámbito del Derecho el mero pensamiento, sometido al dictamen exclusivo de Dios¹⁵²⁹, pues “Occultum est quod ab ecclesia toleratur”, según el *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* Alberico de Rosate († 1360). Esta ambivalencia conceptual –lo *omnino occultum* (jurisdicción exclusiva de Dios) y lo *pene occultum* (detectable por el hombre)¹⁵³⁰– acreditó la intromisión inquisitorial en el fuero interno, pese a que era ajeno a la normatividad jurídica¹⁵³¹.

En los casos en que la herejía no era *palam edocta* ni exhibida *verbo vel facto*, el mecanismo de “des-ocultación” resultó sumamente operativo para detectar una mínima manifestación de la voluntad herética, operando dos factores que permitieron la extracción de lo *pene occultum* del ámbito de lo *omnino occultum*: la *fama*, como medio de denuncia y motor del procedimiento inquisitorial, y la complejidad de la categoría de *evidentia*, cuya sofisticación permitió por medio de ficciones legales, vía indicios y presunciones, acceder a lo “casi-oculto”. La noción de *factum hereticale* –que excede la mera opinión– transforma las

¹⁵²⁷ ANSGAR KELLY, Henry (2013), “Inquisition, Public Fame and Confession: General Rules and English Practice”, en *The Culture of Inquisition in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 9.

¹⁵²⁸ CHIFFOLEAU, Jacques (2006), “‘Ecclesia de occultis non iudicat’”. L'Eglise, le secret et l'occulte du XIIe au XVe siècle”, en *Micrologus, Nature, Sciences and Medieval Societies, Il segreto nel Medioevo*, Brepols, SISMELE, pp. 359-481.

¹⁵²⁹ MORÍN, Alejandro (2010), “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis”, en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad*, Buenos Aires, Cultura y Poder, p. 9.

¹⁵³⁰ La *toleratio malorum* se basa en dos principios. En el primero, se postula *credere voluntatis est*, base que inhabilita todo bautismo forzado; en el segundo, la limitación de competencias determinadas por el Evangelio, según el principio paulino de *his qui foris sunt non iudicat*, que deja al mundo *extra ecclesiam* fuera del poder correccional de sus autoridades. MORÍN, Alejandro (2014), “Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías”, p. 106.

¹⁵³¹ CHIFFOLEAU, Jacques (2006), “‘Ecclesia de occultis non iudicat’”. L'Eglise, le secret et l'occulte du XIIe au XVe siècle”, pp. 359-360.

evidencias: la noción de “hecho herético” elude la barrera que el disimulo imponía a la acción judicial¹⁵³².

Ante este panorama, la emergencia del problema inédito del “otro-interno” –el criptojudasmo–, a mediados del siglo XV, vincula finalmente herejía y lesa majestad en un reino peninsular, con su particular bitácora, como es el caso castellano –que ya recogía el Código de Teodosio¹⁵³³–, donde la discriminación conversa se declinó como “la herejía de inventar herejías”¹⁵³⁴.

La *communis opinio*, o “la voz común y fama publica”, que argumentarán los fiscales inquisitoriales –construcción legal asociada a las nuevas instancias de poder del Estado eclesial y secular en el Occidente Europeo–, adquirirá un papel creciente en las fuentes jurídicas de las últimas décadas del siglo XII y la primera mitad del Doscientos¹⁵³⁵. Si bien su especificidad jurídico-política se consolida con la forja del Estado Moderno, en el ejercicio jurisdiccional de la Administración de justicia.

A pesar de que nunca se redujo a mero *nomen iuris*, la fama pasó a ser un tema privilegiado en el ámbito del Derecho porque desempeña una función crucial –los cánones del IV Concilio de Letrán, diseñan una respuesta orgánica a la herejía¹⁵³⁶, albergando la posibilidad de desempeñar el papel de acusador¹⁵³⁷–, en el marco de una revolución judicial, gubernativa y sociopolítica que afectó a los elementos de cognición y de prueba.

¹⁵³² CAVALLERO, Constanza E. (2012), “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 22, pp. 18-19.

¹⁵³³ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), “La doctrina y el proceso inquisitorial”, en *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, pp. 279-280.

¹⁵³⁴ CAVALLERO, Constanza (2011), “Brujería, superstición y ‘cuestión conversa’. Historias de construcción de ‘otros-cristianos’”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1, pp. 357-359.

¹⁵³⁵ THÉRY, Julien (2003), “Fama: l’opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l’inquisitoire (XIIe-XIVe siècles)”, en *La Preuve en Justice de l’Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 119-147.

¹⁵³⁶ BELDA INIESTA, Javier (2013), “Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)”, p. 99.

¹⁵³⁷ THÉRY, Julien (2003), “Fama: l’opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l’inquisitoire (XIIe-XIVe siècles)”, p. 130.

Un punto crucial establecido por Inocencio III respecto de la *fama*, radicaba en que se dotaba de plena autoridad al magistrado para apreciar su sustantividad y decidir si convenía iniciar un proceso y si se debía imponer silencio a sus promotores¹⁵³⁸. Esta prerrogativa manifiesta los lazos entre el poder centralizado, el procedimiento inquisitorio y la construcción de la “opinión pública”¹⁵³⁹. La evolución de la *toleratio malorum* –pecado oculto– discurre paralela de la construcción de la Estatalidad¹⁵⁴⁰.

A partir de estas premisas nace la noción de *fama* como una categoría sumamente activa en el proceso de la herejía conversa de los *iudei occulti*, donde el autor de la *Fortalitium Fidei* vincula la *communis opinio* con el peligro de los judaizantes, y construye la herejía desde el ágora pública apelando a la idea de “herejía oculta” y los consecuentes mecanismos de “des-ocultación”, en suma, la consideración del “hecho herético” como presunción de herejía y el uso de la mencionada *fama* como “préinculpation o inculpation virtuelle”.

No se trata de una cuestión de opinión sino de factuales, de ahí la imperatividad de apelar a prácticas o hábitos determinados, y el peso que adquiere la *popularis infamia*. Sin apartarse un ápice de la tradicional línea eclesial en sus *considerationes*, se retoma el principio de *divisio* y las nociones de *falsa credulitas* y *perversa voluntas*, es decir, el carácter intelectivo y volitivo de la herejía. Descartando su dimensión pragmática, no se contradice al afirmar que los “nuevos herejes” subvierten la fortaleza de la fe “per vias subterraneas e in occultis serveny actus fidei christiane contrarius”¹⁵⁴¹.

¹⁵³⁸ THÉRY, Julien (2004), “Fama, enormia. L'enquête sur les crimes de l'enquête sur les crimes de l'évêque d'Albi Bernard de Castanet (1307-1308). Gouvernement et contestation au temps de la théocratie pontificale et de l'hérésie des bons hommes”, *Heresis*, 40, pp. 192-197.

¹⁵³⁹ THÉRY, Julien (2003), “Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècles)”, pp. 131-132 y 136.

¹⁵⁴⁰ MORÍN, Alejandro (2014), “Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías”, p. 114.

¹⁵⁴¹ CAVALLERO, Constanza E. (2012), “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, pp. 27-28.

El desarrollo semántico es mero reflejo de un proceso de cambio social y un vehículo de legitimación de “hechos reales” que transforman dicho contexto¹⁵⁴². Las nociones de ‘herejía oculta’, ‘hecho herético’ o ‘fama pública’ son las premisas en las que se asienta la construcción de la herejía conversa, amén de que consolidan las prerrogativas de la Iglesia-Institución y se extiende la imposición de sanciones propias del Derecho a cualquier opinión o práctica considerada errada.

2. LA INQUISICIÓN EN ARAGÓN: DISCURSO POLÍTICO Y PERFIL SOCIOLÓGICO

La Inquisición, de naturaleza “anfibia” o “camaleónica”, no es un invento moderno; fue la Modernidad quien le otorgó un discurso de racionalidad a la represión judeoconversa que se venía ejerciendo desde finales del siglo XIV. El problema no radica en la invención del Alto Tribunal, en un contexto polisinodal, sino su reinvenición continua al servicio del poder, cuya máquina administrativa adquirió notable complejidad¹⁵⁴³; el *quid* de la complicidad que hizo posible que ese instrumento, supuestamente dirigido contra los judeoconvertos, se dilatara tantos siglos y con perfiles tan diversos¹⁵⁴⁴.

El Santo Oficio arraiga en una estrategia de poder autoritaria y uniformizadora, instrumentalizado en favor de una monarquía restaurada con la unión dinástica, cuyo objetivo último es el fortalecimiento de un Estado centralizado. En ese contexto de “laboratorio hispánico de preconfesionalización”, la Inquisición nutre la identificación y confluencia de intereses Iglesia-Estado, contribuyendo a la legitimación de los soberanos sobre un sustrato religioso¹⁵⁴⁵.

¹⁵⁴² Ibídem, p. 33.

¹⁵⁴³ Al punto de crear un epígono de “Seguridad Social” en cuanto a la previsión de atención a viudas y huérfanos, y los supuestos de discapacidad o muerte de sus ministros. TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (2011), “Apuntes sobre Inquisición y feminidad en la cultura hispánica”, *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 14, pp. 112-113.

¹⁵⁴⁴ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1999), “La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu”, *Revista de la Inquisición*, 8, pp. 297-298.

¹⁵⁴⁵ CARRASCO, Rafael (2013), “Cuantificar las causas de fe”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 425-426.

Los resortes ideológicos e institucionales fueron empleados con suma inteligencia por los Reyes Católicos para implantar un discurso cultural único e imponer la ortodoxia religiosa, y es ahí donde estriba el alcance social de los primeros tiempos de la Inquisición¹⁵⁴⁶. En muchos aspectos el siglo XVI es deudor de los últimos estadios medievales, donde la reacción habitual es recurrir al baluarte del poder del Estado¹⁵⁴⁷.

El ámbito jurisdiccional del tribunal –a un tiempo de naturaleza ordinaria y especial *ratione materiae*¹⁵⁴⁸– es tan dilatado como la heteonomía de la *causa de fe*¹⁵⁴⁹, siendo un coartada perfecta frente al sistema garantista de los fueros, gracias a su jurisdicción *mixti fori*, pues pese a ser en substancia eclesiástica, era objetivamente privilegiada¹⁵⁵⁰.

En su afán por garantizar la ortodoxia cristiana, el tribunal se ocupó no solo de perseguir las grandes herejías, sino también de corregir los errores de los cristianos viejos. No en vano, hasta el Concilio de Trento no se definió la ortodoxia católica y el ritual sacramental. A partir de ese momento la Inquisición endurecerá la persecución contra quienes vivían la religión al margen de las propuestas de la jerarquía¹⁵⁵¹.

Sorprende el acoso al que fueron sometidos los cristianos nuevos en las principales ciudades hispanas –incluidas algunas localidades modestas¹⁵⁵²–, y su

¹⁵⁴⁶ En Galicia su implantación fue muy tardía, debiendo aguardar hasta el año 1520, quizás por la marginalidad del fenómeno y su condición periférica. ANTONIO RUBIO, María Gloria de (2009), “Judíos, conversos e Inquisición en Galicia (siglos XI-XVII)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 56/122, pp. 171-189.

¹⁵⁴⁷ COHEN, Shai (2013), “La literatura conversa, ambigüedades e interpretación”, *Estudios Filológicos*, 52, p. 42.

¹⁵⁴⁸ ROLDÁN VERDEJO, Roberto (1989), *Los Jueces de la Monarquía Absoluta. Su estatuto y actividad judicial. Corona de Castilla, siglos XIV-XVIII*, Madrid, Universidad de La Laguna, p. 29.

¹⁵⁴⁹ DEDIEU, Jean-Pierre (1987), “L’Inquisition et le Droit. Analyse formelle de la procédure inquisitoriales en cause de foi”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII, p. 229.

¹⁵⁵⁰ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1998), “La Inquisición en la Corona de Aragón”, *Revista de la Inquisición*, 7, p. 157.

¹⁵⁵¹ La tipología es variada: judaísmo, mahometismo, protestantismo, alumbrados, proposiciones y blasfemias, superstición, bigamia, solicitudación y delitos contra el Santo Oficio. SARRIÓN MORA, Adelina (2003), *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, pp. 23-24.

¹⁵⁵² En Orihuela se activan mecanismos de exclusión de la oligarquía para someter al ostracismo político a los conversos socialmente dinámicos. BARRIO BARRIO, Juan Antonio (2008), “Los judeoconversos

eficacia en la destrucción de una parte significativa del entramado converso, pese a la palpable exigüidad de los medios materiales y humanos con los que contaba, y a una cierta confusión inicial. Y ello después de la Disputa de Tortosa, cuando el proceso de integración social estaba siendo un hecho, especialmente en las familias que habían modificado la estrategia matrimonial y donde el rastro de los “neófitos” en la documentación se iba diluyendo o no se percibía como una mácula social¹⁵⁵³.

Las formas de solidaridad conversas pertenecen al modelo de socialización cristiano, desligado del grupo matricial judaico con matices, discurriendo entre la integración y la reafirmación de su identidad, siendo en las cofradías, por ejemplo, donde trataban de conservar parte de los fundamentos culturales¹⁵⁵⁴.

Si los inquisidores hubieran perseguido la fagocitación de los conversos, fracasaron en su empeño, pues una mayoría sobrevivió¹⁵⁵⁵. En realidad no pretendían su desaparición física sino la extirpación de su influencia social mediante su inhabilitación –imposibilitándoles el acceso a cargos u honores públicos–, infamia –afectaba a sus antepasados y descendientes– e inoperancia económica –al perder la práctica totalidad de sus bienes–, que les impedía seguir realizando las actividades lucrativas y profesionales anteriores, amén de que les condenaba al ostracismo social¹⁵⁵⁶. La bula fundacional de Sixto IV de 1478 alude a la futura conquista de Granada para abordar el problema morisco, de modo que no se instauró solo para judaizantes.

hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular”, en *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos Medieval e Moderno*, Évora, Edições Colibri, pp. 239-258.

¹⁵⁵³ BORDES GARCÍA, José (2013), “Los primeros edictos de gracia de la Inquisición valenciana (1482-1489)”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, pp. 125-126.

¹⁵⁵⁴ CASTILLO SAINZ, Jaime, (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, *Revista d’Història Medieval, Jueus, Conversos i Cristians: Mons en contacte*, 4, p. 184.

¹⁵⁵⁵ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, en *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden, Brill, p. 190.

¹⁵⁵⁶ SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (2007), “Fama publica, infamy and defamation: judicial violence and social control of crimes against sexual morals in medieval Castile”, *Journal of Medieval History*, 33/4, pp. 398-413.

El tribunal se establece en Aragón el 17 de octubre de 1483, tras obtener Fernando II la venia papal para que el Inquisidor General, Tomás de Torquemada, instituyera lugartenientes en los distintos tribunales de la Corona de Aragón, oficializándose en las Cortes de Tarazona un año después. El soberano era consciente del grave conflicto que estallaría, primero porque ya existía una Inquisición medieval –que no operaba en Castilla, donde los sermones de dominicos y franciscanos, y la concepción misional del siglo XIII, no será incorporada sino dos centurias después–, y segundo porque atacaba algunos principios básicos del ordenamiento, como el uso de la tortura, la confiscación cautelar de los bienes, la presunción de culpabilidad, la admisión de las acusaciones anónimas o el ejercicio de la magistratura por oficiales que no eran naturales del reino.

De este modo, el asesinato del primer inquisidor Pedro Arbués en Zaragoza –la madrugada del 15 de septiembre de 1485–, constituyó, en cierto modo, una muerte *útil* para remover los obstáculos que impedían su efectiva implantación¹⁵⁵⁷. De hecho, el culto *post mortem* que le fue rendido ante su sepulcro –a quien se equiparó con el dominico Pedro de Verona, asesinado en 1252 en circunstancias similares–, facilitó la aceptación social del tribunal¹⁵⁵⁸.

El segundo frente tuvo su epicentro en Teruel, cuya colectividad conversa constituía una modesta “oligarquía”, lo que no justificaba su elección como sede inquisitorial. No obstante, concurría un hecho decisivo, como es la vigencia de un fuero propio de Extremadura, distinto del resto de Aragón, que era preciso neutralizar, en aras de los nuevos criterios de uniformidad. De ahí la cerrada oposición del concejo –que invoca principios de derecho foral y canónico–, cuyos

¹⁵⁵⁷ SESMA MUÑOZ, José Ángel (1989), “Violencia institucionalizada: el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón”, *Aragón en la Edad Media*, 8, pp. 659-673; CONTRERAS, Jaime (1991), “La Inquisición aragonesa en el marco de la monarquía autoritaria”, *Jerónimo Zurita, Revista de Historia*, 63-64, pp. 7-50 & ÍDEM (1995), “Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón”, en *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 339-361.

¹⁵⁵⁸ GONZÁLEZ HERNÁNDO, Irene & OLIVARES MARTÍNEZ, Diana (2016), “Los Reyes Católicos y los lugares de memoria de los santos dominicos”, en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, p. 270.

órganos estaban controlados por antiguos judíos. Derrotados políticamente, y con la amenaza de una invasión, los jurados, guiados por la obediencia debida y el miedo, claudicarán el 25 de marzo de 1485, “con cierta esperanza de su gran clemencia, con venia y perdon de aquella”¹⁵⁵⁹.

Los tribunales asumen el papel de columna vertebral desde el que desarrolla sus funciones el cuerpo central de la burocracia. Su actividad está condicionada por la eficacia, motivo por el que se apoya en una organización articulada, reglamentada, flexible y coordinada. Al principio algunos son itinerantes y se desplazan de localidad en localidad, dentro de los límites de su circunscripción, pero con prontitud se instalan en una capital de distrito.

No es tarea ociosa ni desprovista de interés determinar el número de personas procesadas en esta primera fase, a pesar de que nunca lo sabremos con exactitud, ya que lo relevante es ponderar su impacto social. Según autores recientes, lo prioritario es entender su naturaleza¹⁵⁶⁰, no tanto el cómputo de las víctimas, lo que es verdad parcialmente, pues la cuantificación no es una operación neutra¹⁵⁶¹.

¹⁵⁵⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Proceso contra los oficiales del concejo de Teruel por obstrucción al Santo Oficio: ante se dexarian espedaçar que acoger a los inquisidores, porque vienen contra sus libertades”, *Iberia Judaica*, 6, pp. 138-140.

¹⁵⁶⁰ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo & MORENO MARTÍNEZ, Doris (2000), *Inquisición: Historia Crítica*, Madrid, Historia. Temas de Hoy, pp. 197-205 & MARTÍNEZ MILLÁN, José (2007), *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, p. 229.

¹⁵⁶¹ CARRASCO, Rafael (2013), “Cuantificar las causas de fe”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, p. 410.

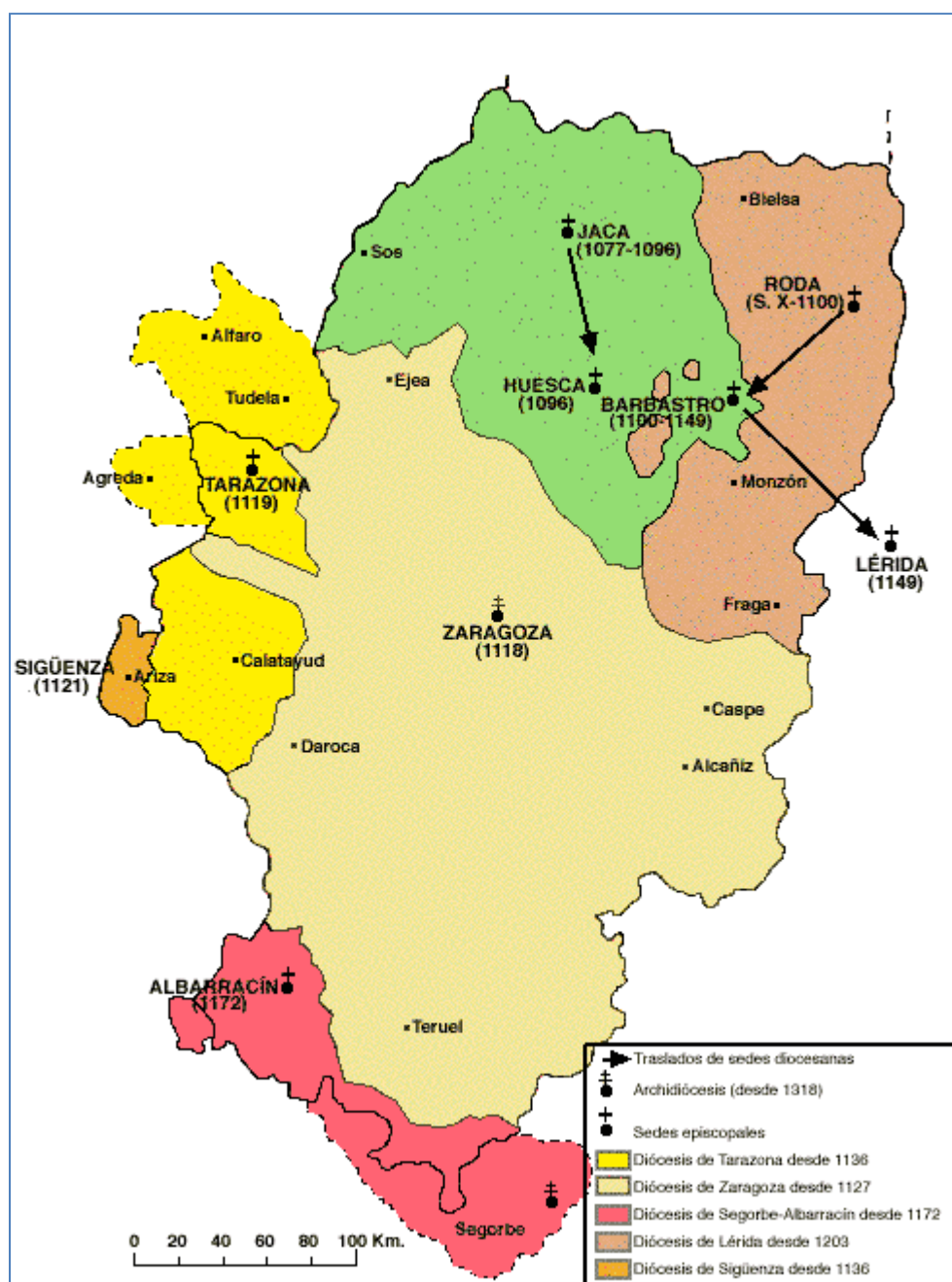


Figura 4. Demarcaciones episcopales en Aragón durante la Edad Media

Ponderar su actividad no se limita a tabular los casos que figuran en las fuentes; es preciso clasificar las víctimas según las categorías –la represión de los moriscos no es comparable al rigor que informó a judíos y protestantes, porque no fueron equiparados

a herejes sino a infieles que merecían un trato benigno¹⁵⁶²—, de conformidad con la realidad procesal y el eje cronológico¹⁵⁶³. Por encima de todo están las personas que eluden categorizaciones rígidas, sujetas también a sus juzgadores.

El recuento más ambicioso fue realizado por J. CONTRERAS y G. HENNINGSSEN, quienes establecen un total de 49.092 causas, con el talón de Aquiles de que el período analizado abarca los años 1540-1700¹⁵⁶⁴. Máxime cuando esta primera fase, además de que desplegó una intensa actividad —unos dos mil quinientos condenados en los tribunales de Cuenca y Toledo, respectivamente, sumando tres mil personas en Valencia¹⁵⁶⁵ y cinco mil en Sevilla¹⁵⁶⁶—, la presencia de los judaizantes fue mayoritaria, por no decir casi absoluta.

Siempre persistirán las carencias metodológicas propiciadas por dos tipos de perfiles: las personas convocadas y las penitenciadas o reconciliadas en tiempo de gracia, porque ambas son despachadas sin diligencias judiciales. Empero, más allá de su quehacer procesal, de un modo u otro afectó a la práctica totalidad de la población conversa, en su núcleo y en su periferia.

Existen otros obstáculos cuya vía de investigación ha sido poco explorada: la casuística de los conversos que escaparon a los tentáculos del tribunal en sus primeros compases. Una de estas excepciones lo constituye un estudio basado en un manuscrito del Archivo Diocesano de Toledo, intitulado “Repertorio primero de suspensos y absueltos por el Tribunal de Inquisición”.

Para el período referido al reinado de Isabel I de Castilla y los años inmediatamente posteriores a su muerte (1480-1530), detecta 41 procesos de los cuales unos terminan

¹⁵⁶² KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, p. 217.

¹⁵⁶³ CARRASCO, Rafael (2013), “Cuantificar las causas de fe”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, p. 411.

¹⁵⁶⁴ CONTRERAS, Jaime & HENNINGSSEN, Gustav (1986), “Forty-four thousand causes of the Spanish Inquisition (1540-1700); analysis of a historical data bank”, en *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, IL, Northern Illinois University Press, pp. 100-129.

¹⁵⁶⁵ BANERES, Patricia (2013), “Prosopografía de los conversos valencianos en el tránsito de los siglos XV-XVI. La problemática de las fuentes inquisitoriales”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, pp. 273-294.

¹⁵⁶⁶ PÉREZ, Béatrice (2007), *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judéconvers sous les Rois Catholiques*, Paris, Honoré Champion, pp. 132-134.

en suspensión (24) –por muerte o inconsistencia probatoria– o absolución (17), evidenciándose una alta tasa de masculinidad, ya que hay más hombres (29) que mujeres (12), salvo en los prolegómenos de la expulsión. Se trata de un colectivo importante cualitativamente pues demuestra cómo la Inquisición dejaba resquicios a la esperanza, al conjugar perdón y castigo en el disciplinamiento social y espiritual¹⁵⁶⁷.

Durante la época fundacional, las visitas afectaron a un número elevado de reconciliados cuyos nombres eran asentados y consignados en un registro –en el distrito de Toledo con anterioridad a 1530 su número se elevó a 5.300 personas¹⁵⁶⁸–, siendo un modo de disuadir y amedrentar a las familias conversas –en un tablero cuyos escaques combinan persuasión, miedo y coacción¹⁵⁶⁹– y de contaminar con la sospecha sus estirpes. En múltiples contextos el miedo se vincula con las relaciones de poder¹⁵⁷⁰ o se diseña un miedo –el temor es prosenio del miedo– institucionalizado¹⁵⁷¹.

La relación entre el número de procesados y sus lugares de residencia permite detectar si hubo una represión esporádica o accidental –hasta diez procesados por localidad en un período de cincuenta años– o una represión sistemática, cuando supera este límite en idéntico intervalo temporal. La primera resultaría del azar de las visitas o las denuncias, con lo que su impacto social sería leve, pues un máximo de un condenado cada cinco años no es suficiente para impactar en la memoria colectiva.

En estos supuestos el Santo Oficio no necesita desplegar mayores medios, de modo que su actuación es inmotivada. No ocurre del mismo modo con la “represión sistemática”, concerniente al ámbito urbano y a las áreas de fuerte disidencia, en que

¹⁵⁶⁷ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), “El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, pp. 55-59.

¹⁵⁶⁸ DEDIEU, Jean-Pierre (1989), *L'administration de la foi, l'Inquisition de Tolède (XVI^e.XVII^e siècles)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, p. 242.

¹⁵⁶⁹ GIORDANO, M. Laura (2001), “Entre violencia y persuasión. El control inquisitorial de la religiosidad femenina en la España del siglo XVI”, *L'Avenç*, 255, pp. 66-73.

¹⁵⁷⁰ BOURKE, Joanna (2003), “Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History”, *History Workshop Journal*, 55/1, pp. 119-123.

¹⁵⁷¹ VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2013), “Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana”, *En la España Medieval*, 36, p. 64.

se puede hablar de redadas que implican a familias y parentelas enteras o a sus clientelas por motivos de orden público o de índole política¹⁵⁷².

Algunos autores han establecido para la Corona de Castilla, en la etapa comprendida entre los años 1480 y 1519, tres momentos de máxima intensidad represiva: el bienio 1490-91, en vísperas de la expulsión; en 1506-07, una vez fallecida la reina Isabel I; y el período 1516-19, en vísperas de las Comunidades y en ciernes el cambio dinástico¹⁵⁷³. Según la estimaciones realizado por R. GARCÍA CÁRCCEL, entre 1480 y 1530 fueron procesadas un total de 45.000 personas, de las cuales más del 90% eran judaizantes¹⁵⁷⁴. Si nos atenemos a los procesos y las causas de fe, se advierte cierto equilibrio entre hombres y mujeres, aunque no sucede en todos los tribunales¹⁵⁷⁵.

2.1 TRIBUNAL DE ZARAGOZA

La demarcación en Aragón, con epicentro en su capital, es fruto de una evolución paulatina¹⁵⁷⁶, de la que se deriva un eficiente control del fenómeno judaizante, que constituyó el marco de actuación primordial. Sus repercusiones explican la proliferación de tribunales y coinciden con su máxima expansión. Lo implacable de esta lucha explica que su actividad decaiga súbitamente durante el siglo XVI¹⁵⁷⁷. Bajo estas circunstancias la Inquisición solo era rentable si su actividad represora era

¹⁵⁷² CARRASCO, Rafael (2013), "Cuantificar las causas de fe", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, p. 421.

¹⁵⁷³ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), "El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica", *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, p. 58.

¹⁵⁷⁴ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1992), "Las mujeres conversas en el siglo XVI", en *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, tomo 3, pp. 597-615.

¹⁵⁷⁵ De las 742 personas condenadas en Jerez y el obispado de Cádiz, a fines del siglo XV, incluyendo los difuntos, su distribución por sexos es desigual: 63,48% varones y 36,52% mujeres. CARRASCO GARCÍA, Gonzalo (2006), "Judeoconversos de Jerez y el obispado de Cádiz a fines del siglo XV", *En la España Medieval*, 29, p. 334.

En el tribunal de la Inquisición de Mallorca la mayoría de las víctimas eran mujeres de entre veinte y cuarenta años, abundando las doncellas y las viudas. RAMIS BARCELÓ, Rafael (2011), "Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 18, p. 292.

¹⁵⁷⁶ CONTRERAS, Jaime & DEDIEU Jean-Pierre (1980), "Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos, 1470-1820", *Hispania*, 144, pp. 37-93 & ÍDEM (1984), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, pp. 3-47.

¹⁵⁷⁷ DEDIEU, Jean-Pierre (1978), "Les causes de foi de l'Inquisition de Toledé (1483-1820). Essai statistique", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV, pp. 143-173.

intensa; al cesar esta se convierte en un organismo antieconómico para el fisco¹⁵⁷⁸, lo que exigía un drástico control de gastos y del número de tribunales.



Figura 5. Principales villas y ciudades de Aragón en la Edad Media

¹⁵⁷⁸ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1976), *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, Barcelona, Península, pp. 141-166.

Cada ciudad episcopal cuenta con tribunales sufragáneos en Barbastro, Calatayud, Daroca, Jaca, Lérida, Monzón y Tarazona, pero tendencia a subsumirse en un único tribunal en Zaragoza es irreversible a la muerte de Fernando II. Su jurisdicción abarcará las actuales provincias de Zaragoza y Huesca, amén de la porción septentrional de la actual provincia turolense, desgajándose la ciudad de Teruel y su Comunidad de aldeas, el obispado de Segorbe, y la ciudad de Albarracín y su Comunidad de aldeas, bajo el control de Valencia. Por el contrario, la franja occidental de Cataluña, al oeste del río Segre, siguió bajo tutela de la metrópolis¹⁵⁷⁹. Se configura como el segundo más extenso de la Corona de Aragón, si atendemos a criterios territoriales¹⁵⁸⁰.

Empero, entre el 26 de marzo de 1496 y el 2 de junio de 1497, el distrito de Zaragoza perderá el obispado de Urgel, en beneficio de Barcelona; y en 1516 la porción del obispado transfronterizo con Castilla. Al finalizar el reinado fernandino, su esfera jurisdiccional queda delimitada a las ciudades y diócesis de Zaragoza, Tarazona, hasta la frontera de Navarra y Castilla, y la diócesis de Lérida¹⁵⁸¹. En una época posterior será ineludible la transformación concebida por el cardenal Cisneros en 1507 en su etapa de Inquisidor General, con la definición de tribunales, distritos, funcionarios y oficiales; y los ajustes realizados en la Corona de Aragón en 1517 por Adriano de Utrecht¹⁵⁸².

En estos momentos el reino de Aragón, según el fogaje de las Cortes de Tarazona de 1495, totaliza 51.056 fuegos u hogares tributarios, lo que permite establecer una población mínima de 200.000-225.000 personas¹⁵⁸³, no muy distante de la realidad

¹⁵⁷⁹ CONTRERAS, Jaime (1984), "Las adecuaciones estructurales en la Península Ibérica", en *Historia de la Inquisición de España y América*, vol. I, p. 751.

¹⁵⁸⁰ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, p. 203.

¹⁵⁸¹ CONTRERAS, Jaime & DEDIEU, Jean-Pierre (1980), "Estructuras geográficas del Santo Oficio en España", p. 41.

¹⁵⁸² A.H.N., *Sección Inquisición*, lib. 572, fols. 131-132v. & lib. 316, fol. 80.

¹⁵⁸³ NAVARRO ESPINACH, Germán (2009-2010), "Ciudades y villas del reino de Aragón en el siglo XV. Proyección institucional e ideología burguesa", *Anales de la Universidad de Alicante*, 16, p. 196.

demográfica pues existe una “íntima relación entre la base fiscal y la referencia poblacional relativa, dependiendo de los instrumentos de medición”¹⁵⁸⁴.

Tras la compulsa cuidadosa de las causas de fe y los procesos judiciales conservados en los distintos archivos, para el período 1484-92 se han identificado a 448 personas procesadas por este tribunal –con su filiación, procedencia, fecha de incoación del proceso, profesión y sentencia, si las hubiere–, de las cuales un 4% aproximadamente son viudas¹⁵⁸⁵.

Ateniéndonos a su procedencia se advierte un neta predominio de los residentes en la capital del Reino, no solo por su dimensión poblacional sino también por ser la sede de un tribunal permanente, de modo que prácticamente la mitad de los procesados tienen esa vecindad (49,56%), seguidos a considerable distancia por las principales ciudades, en su mayoría con sede episcopal y un tribunal de distrito. No obstante, no se corresponden con su importancia demográfica¹⁵⁸⁶, debido a la discrecionalidad de los inquisidores y a la distinta percepción de la alteración del orden social que pudieran provocar. En la secuencia porcentual, atendiendo al número de procesados, se observan estos desajustes: Calatayud (7,41%), Alagón (3,88%), Daroca (3,70%), Barbastro (2,82%), Ejea de los Caballeros (2,29%), Huesca (1,94%), Monzón (1,59%), Tauste (1,41%) y Tamarite de Litera (1,06%).

Obsérvese asimismo que por lo general las personas alóctonas (5,29%) proceden de los restantes territorios peninsulares hispánicos, destacando Andalucía (9), Castilla (5), Valencia (4), Cataluña (1) y Navarra (9) –huidos de sus lugares de origen–, así como más residualmente de los reinos de Portugal (1) y Francia (1).

¹⁵⁸⁴ SESMA MUÑOZ, José Ángel (2004), “Sobre los fogajes generales del Reino de Aragón”, en *La Población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV). Estudios de Demografía Histórica*, Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, p. 45.

¹⁵⁸⁵ Apéndice. Cuadro I. *Judeoconvertos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)*.

Entre los habilitados en el obispado de Cádiz las viudas representan en el cómputo global un 7%, mientras que los viudos se significan con un 5,5%. CARRASCO GARCÍA, Gonzalo (2006), “Judeoconvertos de Jerez y el obispado de Cádiz a fines del siglo XV”, en *La España Medieval*, 29, p. 335.

¹⁵⁸⁶ El cómputo se realiza sobre la base del fuego, tratándose de un recuento fiscal, sobre el que he aplicado un coeficiente 4. SALAS AUSÉNS, Antonio (2008), “Cuando las fuentes nos engañan: fogajes, vecindarios y demografía”, *Aragón en la Edad Media*, 20, pp. 706-707.

Localidad	Sobrecollida	Población	Procesados	Ratio habit.	Porcentaje
Alagón	Tarazona	576	22	3,82%	3,88%
Alcañiz	Alcañiz	2.808	2	0,07%	0,35%
Almunia Doña Godina	Alcañiz	740	3	0,40%	0,53%
Andorra	Alcañiz	544	1	0,18%	0,18%
Arándiga	Calatayud	128	2	1,56%	0,35%
Ariza	Calatayud	544	1	0,18%	0,18%
Báguena	Daroca	220	1	0,45%	0,18%
Barbastro	Barbastro	1.820	16	0,88%	2,82%
Belchite	Zaragoza	980	2	0,20%	0,35%
Blesa	Montalbán	348	1	0,29%	0,18%
Bolea	Huesca	64	1	1,56%	0,18%
Borja	Tarazona	1.876	5	0,27%	0,88%
Burbáguena	Daroca	420	4	0,95%	0,70%
Calamocha	Daroca	436	2	0,46%	0,35%
Calatayud	Calatayud	4.108	42	1,02%	7,41%
Cariñena	Daroca	1.184	4	0,34%	0,70%
Daroca	Daroca	1.748	21	1,20%	3,70%
Cetina	Calatayud	744	1	0,13%	0,18%
Ejea de los Caballeros	Tarazona	1.644	13	0,79%	2,29%
Encinacorba	Daroca	648	1	0,15%	0,18%
Épila	Tarazona	644	2	0,31%	0,35%
Ferreruela de Huerva	Daroca	104	1	0,96%	0,18%
Figueruelas	Tarazona	100	1	1,00%	0,18%
Fuentes de Ebro	Zaragoza	788	1	0,13%	0,18%
Híjar	Zaragoza	844	3	0,44%	0,53%
Huesca	Huesca	2.464	11	0,47%	1,94%
Luna	Tarazona	708	2	0,28%	0,35%
Mallén	Tarazona	624	3	0,48%	0,53%
Montalbán	Montalbán	948	1	0,11%	0,18%
Monzón	Barbastro	1.256	9	0,72%	1,59%
Novallas	Tarazona	124	1	0,80%	0,18%
Pedrola	Tarazona	348	2	0,57%	0,35%
Pradilla	Tarazona	64	1	1,56%	0,18%

Localidad	Sobrecollida	Población	Procesados	Ratio habit.	Porcentaje
Ricla	Alcañiz	332	4	1,20%	0,70%
Sariñena	Huesca	632	2	0,32%	0,35%
Tamarite de Litera	Barbastro	908	6	0,66%	1,06%
Tarazona	Tarazona	2,944	4	0,14%	0,70%
Tauste	Tarazona	1.088	8	0,74%	1,41%
Teruel	Teruel ¹⁵⁸⁷	1.568	4	0,25%	0,70%
Villafeliche	Calatayud	1.036	1	0,10%	0,18%
Villarroya de la Sierra	Calatayud	1.112	1	0,09%	0,18%
Zaragoza	Zaragoza	15.876	281	1,73%	49,56%
Otros	---	--	30	--	5,29%
Indeterminado	---	---	43	--	7,58%

Tabla 6. *Porcentaje y ratio procesados/población de los judeoconvertos investigados por la Inquisición de Zaragoza según sus localidades de origen.*

Otro índice significativo es el concerniente a la proporción entre el número de procesados y la población censada. Por lo común no exceden el 1% en los núcleos con categoría jurídica de ciudad, salvo Zaragoza (1,73%) y Daroca (1,20%), mientras que en las entidades de un rango inferior, que no necesariamente cuentan con un tribunal de distrito, se aproximan a dicho valor, al modo en que sucede con Barbastro (0,88%), Calatayud (1,02%), Ejea de los Caballeros (0,79%), Monzón (0,72%) y Tauste (0,74%).

No sucede así en las villas y pueblos de menor dimensión, cuyos porcentajes pueden ser elevados, al tratarse de colectividades poco numerosas, pues salvo Alagón (3,82%), con una cota muy alta, no superan de media los trescientos vecinos: Arándiga (1,56%), Bolea (1,56%), Burbáguena (0,95%), Ferreruela (0,96%), Figueruelas (1%), Novallas (0,80%), Pradilla (1,56%) y Ricla (1,20%).

Si atendemos al criterio socioprofesional, existe un segmento destacado constituido por mercaderes y corredores, quienes alcanzan un tercio de los procesados o incluso lo superan levemente, si incluimos a tenderos y comerciantes al *detall* (33,65%). Inmediatamente después figuran notarios y juristas, que suman un 14%. El artesanado

¹⁵⁸⁷ Se analizan en su tribunal correspondiente.

de la manufactura textil, la piel y el calzado muestra un notable relieve, mientras que el resto de las corporaciones de oficio –excepto algunos gremios especializados como los argenteros (3,74%)– reflejan una gran heterogeneidad, exponente de su diversidad socioeconómica, muy alejada de la uniformidad apriorística.

Profesión	Personas	Porcentaje
Mercader	49	22,90%
Notario	17	7,94%
Corredor	15	6,54%
Sastre	13	6,07%
Jurista	13	6,07%
Clérigo	12	5,61%
Pellejero/pelaide	11	5,14%
Botiguero/tendero	9	4,21%
Zapatero	8	3,74%
Caballero	8	3,74%
Argentero	8	3,74%
Tejedor	7	3,27%
Agricultor	4	1,87%
Zurrador	3	1,40%
Verguero	3	1,40%
Físico	3	1,40%
Vanovero	2	0,93%
Especiero	2	0,93%
Chapinero	2	0,93%
Cedacero	2	0,93%
Bajador	2	0,93%
Albardero	2	0,93%
Velero	1	0,47%
Vainero	1	0,47%
Tamborino	1	0,47%
Pintor	1	0,47%
Parchero	1	0,47%
Panadero	1	0,47%
Mesonero	1	0,47%
Lencero	1	0,47%
Escudero	1	0,47%
Colchero	1	0,47%
Cirujano	1	0,47%
Capelero	1	0,47%
Calcetero	1	0,47%
Bonetero	1	0,47%
Blanquero	1	0,47%
Barbero	1	0,47%
Atabalero	1	0,47%
Amblador	1	0,47%
Total	214	100,00%

Tabla 7. *Perfil socioprofesional de los judeoconvertos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)*

Por otro lado, no es sorprendente que respecto al *status* social se signifiquen los clérigos (5,6%) y los caballeros (3,7%), fruto de la política matrimonial de esta segunda generación de conversos consistente en entroncar, tímidamente, con la baja nobleza, y de encomendar a uno de sus hijos para que profese como ministro de la Iglesia, como medio de integración social.

2.2 TRIBUNAL DE TERUEL

Las ejecuciones y condenas se nutren de las testificaciones recogidas en el Proceso General, aprovechando el compás de espera entre tanto se establecía definitivamente en la ciudad, hecho que se dilató diez meses, no partiendo *ex novo* en sus pesquisas sobre sus judaizantes, que habían rastreado por la Comunidad de Teruel (Argente, Rubielos de Mora, El Cuervo, Alfambra, La Puebla de Valverde, La Cubla, Perales) y Albarracín (Jabaloyas) y sus respectivas capitales. Tan solo entre julio y diciembre se incoarán veintitrés procesos, declinando en los meses posteriores, cuando el concejo es finalmente doblegado¹⁵⁸⁸.

El inquisidor titular, Juan de Çolivera –según cédula expedida por Tomás de Torquemada el 6 de febrero¹⁵⁸⁹–, entra en la urbe 24 de mayo de 1484, a las once de la mañana¹⁵⁹⁰, acompañado de un nutrido séquito de “sayones, armas [e] dogales”¹⁵⁹¹. El primer Auto se convoca cinco meses después¹⁵⁹².

La actividad jurisdiccional se extingue el 3 de agosto de 1487, cuando el único magistrado, Martín Navarro, promulga su última sentencia¹⁵⁹³, trasladando los asuntos al tribunal de Valencia. El inquisidor recibirá su nómina el 15 de diciembre,

¹⁵⁸⁸ SESMA MUÑOZ, J. Ángel (1987), *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-86)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, doc. 102.

¹⁵⁸⁹ A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 533, n. 18, fols. 7-7v. & Manuel SÁNCHEZ MOYA (1958), "Aportaciones a la historia de la Inquisición aragonesa y turolense", *Sefarad*, XVIII, pp. 288-290.

¹⁵⁹⁰ A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 533, n. 18, fol. 6.

¹⁵⁹¹ FLORIANO CUMBREÑO, Antonio (1926), "El tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVII, pp. 173-181.

¹⁵⁹² LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 302-303.

¹⁵⁹³ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1960), "Proceso del Santo Oficio de la Inquisición contra Fernando García, notario (1484-1487)", *Sefarad*, 20, p. 165.

en que se desplaza a Calatayud. Se mantiene en su puesto el receptor, Juan Claver, y el escribano de secuestros, Alonso Daça, para concluir las diligencias de trámite¹⁵⁹⁴.

Es notable el rigor con el que actuó en la ciudad, pues contando con 1.575-1.700 habitantes¹⁵⁹⁵, presenta una *ratio* muy elevada respecto a la apreciada en la jurisdicción cesaraugustana, al afectar a un 5% de su población –cuando en otros territorios de la Corona de Aragón esta cota es inferior¹⁵⁹⁶–, esto es, unas ochenta personas, debilitando sensiblemente un estrato clave de su morfología social¹⁵⁹⁷.

3. INQUISITIO IN CAUSA FIDEI: “FAMA PUBLICA E VOZ COMUN”

En el inicio de la Segunda Edad Media no se registra ningún acontecimiento político que interrumpa el devenir procesal. El factor que desencadenó un verdadero revulsivo en el marco de la Administración de Justicia, y que alteró su *praxis*, fue de estricta índole jurídica: la Recepción del *Ius Commune*¹⁵⁹⁸ –suma de Derecho romano justiniano, Derecho feudal y Derecho canónico–, cuyo ordenamiento se mantuvo gracias a su enseñanza como disciplina en las cátedras de las Facultades desde el siglo XII hasta los albores del Ochocientos¹⁵⁹⁹.

¹⁵⁹⁴ En la Receptoría del tribunal consta una retribución de 520 sueldos 10 dineros a Juan Pérez por el salario comprendido entre el 31 de septiembre y el 15 de diciembre de 1487, en “que fueron despedidos los inquisidores de Teruel por a hir a Calatayut”. A.R.V, *Maestre Racional*, Reg. 8322, fol. 63v.

¹⁵⁹⁵ NAVARRO ESPINACH, Germán (2009-2010), “Ciudades y villas del reino de Aragón en el siglo XV. Proyección institucional e ideología burguesa”, *Anales de la Universidad de Alicante*, 16, p. 196.

¹⁵⁹⁶ En algunos puntos del reino de Valencia la *ratio* alcanzó un 0,36% un procesado por cada 270 habitantes, en términos porcentuales, un 0,36%. CARRASCO, Rafael (2013), “Cuantificar las causas de fe”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, p. 417.

¹⁵⁹⁷ Apéndice. Cuadro II. *Judeoconvertos procesados por el tribunal de distrito de Teruel (1484-86)*.

¹⁵⁹⁸ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1985), “El estudio de la Recepción del Derecho Común en España”, en *Seminario de Historia del Derecho Privado. Nuevas técnicas de investigación*, Barcelona, Universidad Autónoma, pp. 241-352; IGLESIAS FERREIRÓS, Aquilino (1992), “La Recepción del Derecho Común: Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo”, en *El Dret Comú i Catalunya. Actes del II. Simposi Internacional*, Barcelona, Associació Catalana d’Història del Dret “Jaume de Montjuïc”, pp. 213-330.

¹⁵⁹⁹ El *Decretum Gratiani*, compilado después del II Concilio de Letrán (1139), es el término *ad quem* de las once primeras centurias de la historia de la disciplina eclesiástica y el término *a quo* hasta nuestros días. No en vano, constituyó el texto oficial en la Iglesia Católica hasta 1918. GARCÍA GARCÍA, Antonio (1985), “El Derecho canónico medieval”, en *El Dret Comú i Catalunya*, p. 31.

La Inquisición, instrumento de poder con una técnica más depurada que la feudal¹⁶⁰⁰, consagra la inferioridad del reo a partir de la presunción de culpabilidad¹⁶⁰¹, con lo que se conculcan las garantías procesales englobadas en el apotegma *iuris tantum*¹⁶⁰², favoreciendo la presencia activa del poder público¹⁶⁰³. El abandono del sistema probatorio clásico y el triunfo del sistema de la prueba moderna, con la instauración definitiva del proceso inquisitivo, concebía posible la reconstrucción de la verdad real de los hechos¹⁶⁰⁴. Este *ordo iudicialis*, inherente a un organismo autónomo, es una excepción al procedimiento ordinario y al criminal; es un proceso sumario; su objetivo consiste en perquirir la existencia de la herejía, obtener su conversión y su punición¹⁶⁰⁵. Dicho de otro modo, el órgano actúa siempre “favorem fidei [...] simpliciter et de plano ac sine advocatorum, strepitu et figura iudicii”¹⁶⁰⁶.

Según las *Decretales*, existen tres formas básicas de iniciarlo: la acusación mediante querella privada, *per denuntiationem* o la *inquisitio* de oficio, apoyada en la *diffamatio*. La denuncia sustancia un procedimiento de base acusatoria "a instancia de parte", mientras que las dos últimas se encuadran en el procedimiento inquisitivo, impulsadas por el órgano jurisdiccional¹⁶⁰⁷. La *inquisitio ex officio* constituye una

¹⁶⁰⁰ SÁNCHEZ HERRERO, José (2005), “Los orígenes de la Inquisición medieval”, *Clío & Crímen*, 2, pp. 17-52.

¹⁶⁰¹ Existe también la “notorium praesumptionis”. MARTÍNEZ GUÓN, José (1961), “La prueba judicial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 31, pp. 51-52.

¹⁶⁰² Atenta contra el judicialismo nacionalista, que predica la adscripción a cada individuo de un juez de su nacionalidad. LALINDE ABADÍA, Jesús (1980), “Los derechos individuales en el ‘Privilegio General’ de Aragón”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, L, pp. 61-63.

¹⁶⁰³ El ordenamiento aragonés es *prima facie* contrario a la pesquisa. SAVAL Y DRONDA, Pascual & PENÉN Y DEBESA, Sebastián (1866), *Fueros, Observancias y Actos de Cortes del reino de Aragón*, Zaragoza, Justicia de Aragón, vol. I, p. 181.

¹⁶⁰⁴ MORÍN, Alejandro (2014), “Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías”, pp. 111-112.

¹⁶⁰⁵ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial”, pp. 285-291.

¹⁶⁰⁶ GACTO, Enrique (1989), “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, p. 177.

¹⁶⁰⁷ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1981-82), “El ordo iudiciarius ‘Ad summariam notitiam’ y sus derivados. Contribución a la historia de la literatura procesal castellana”, *Historia, Instituciones y Documentos*, I pp. 195-266 y II, pp. 327-423 & GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1993), “El proceso canónico medieval en los archivos españoles”, *Memoria Ecclesiae*, IV, pp. 65-84.

auténtica revolución del proceso canónico –frente al acusatorio más garantista¹⁶⁰⁸– como medio de atajar la herejía, en una época en que se reafirma el poder del Sumo Pontífice y triunfa la *plenitudo potestatis* como fenómeno institucional, necesario complemento para el nacimiento del Derecho penal estatal que persigue la "verdad material"¹⁶⁰⁹.

Se precisa una *diffamatio* o murmuración innominada para que el juez intervenga por la dimensión pública del delito¹⁶¹⁰; solo los pecados sigilosos y sin notoriedad dependen de la diligencia con que los creyentes lo acusen. El *delictum manifestum*, *notorium* o *evidens*, se apoya en un texto paulino que establece la inutilidad de practicar la prueba de un hecho delictivo sobre el que la ciudad o la mayor parte de ella tenía constancia, considerada como "optima et superlativa probationum"¹⁶¹¹; se perseguirá de oficio al culpable porque "manifesta accusatione non indigent"¹⁶¹². De ahí, que los fiscales enfatizen que las acusaciones imputadas a las indiciadas "son verdaderas, publicas y notorias, o a lo menos manifiestas"¹⁶¹³.

El rumor promueve un miedo difuso ante hechos presuntos y crea inestabilidad emocional. Esta angustia desestabiliza la vida cotidiana, el vecindario se altera y se inocular el virus de la desconfianza¹⁶¹⁴. El temor es tanto más temible cuanto más disperso e impreciso; cuando la amenaza se percibe por doquier resulta imposible ponderarla, porque es su incertidumbre la que genera un efecto paralizante¹⁶¹⁵.

En este contexto de desconcierto, el procurador fiscal, tras constituirse el tribunal, inicia su alegato "clamose insinuando dicit et proposuit quod fama

¹⁶⁰⁸ CERDÁ RUIZ-SINUÉS, J. (1962), "El torno a la pesquisa y procedimiento inquisitivo en el derecho castellano-leonés en la Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXII, pp. 484-485 & IDEM (1980), "La 'Inquisitio' en los furs de Valencia y en el 'Llibre de las Costums' de Tortosa", *Ibidem*, L, p. 566.

¹⁶⁰⁹ LÓPEZ-AMO MARÍN, Ángel (1956), "El Derecho penal español en la Baja Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXVI, p. 357.

¹⁶¹⁰ C. 19,X,V,1.

¹⁶¹¹ I *Corintios*, 5:1-5.

¹⁶¹² *Decretum Gratiani*, C. 2, q. 1. c. 4.

¹⁶¹³ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 7v.

¹⁶¹⁴ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", *Vínculos de Historia*, 4, p. 80.

¹⁶¹⁵ ANTÓN HURTADO, Fina (2015), "Antropología del miedo", *Methodos. Revista de Ciencias Sociales*, 3/2, p. 269.

publica referente ad eius noticiam pervenerit seu fuit deductam¹⁶¹⁶”, o bien, más explícitamente, “cum esset christiana babtizata in oprobium tamen fidey christiane et legis euvangelice sepe, sepius et sepissime dixit, facit et protulit multa verba hereticalia et servavit ritus et cerimonias judaycas”¹⁶¹⁷.

La fórmula empleada es prácticamente idéntica en la causa incoada contra María Jiménez, viuda de un zurrador de Daroca: “dominus inquisitor et vicarius generalis, auditis predictis dictoque procuratore fiscali, instante et petente, et cum per sumariam informacionem ibi ministratam de super legitime constet, de contentis, in clamosa insinuacione oblata per dictum procuratorem fiscalem, verbo pronunciavit fore et esse suspectam de fide aut saltim difamatam, et fore formandam, et forman debere, inquisicionem super veritate criminum predictorum”¹⁶¹⁸. Similar petición es elevada por el fiscal Juan Vivas una vez escuchada la confesión y los testimonios incriminatorios relativos a la viuda oscense Blanca de Ezpalau¹⁶¹⁹.

Cuando se cumple que “fore et esse suspectam de fide et de criminibus heresie et apostasie”, se decreta la prisión incondicional¹⁶²⁰. No en vano, el fiscal asegura antes de tomar esta caución “cum predictam sumariam informacionem constet dictam... fore et esse suspectam de fide sancta catholica, petebat per dictos dominos inquisitores mandare formari processum inquisitionis contra dictam denunciata et mandare procedi ad capcionem eius persone et ad inventariacionem supra bonos”¹⁶²¹.

¹⁶¹⁶ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fols. 1-1v. & doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fols. 1-2.

¹⁶¹⁷ Doc. 8. Proceso contra Brianda, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fols. 1-1v. & doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 2-2v.

¹⁶¹⁸ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fols. 16v.-17.

¹⁶¹⁹ “Quod cum per dictam sumariam informacionem constet de contentis in dicta clamosa insinuacione dixit quod petebat, prout de facto petit et suplicat per dictos dominos inquisitores verbo pronunciari dictam... fore et esse suspectam de fidei sancta catholica et mandare formari procesum inquisitionis contra eam, et mandare procedi ad capcionem suorum bonorum concedendo”. Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 13-13v.

¹⁶²⁰ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fols. 5v.-6.

¹⁶²¹ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fols. 6-6v.

3.1 EDICTO DE GRACIA, DELACIÓN Y AUTOINCULPACIÓN: “DESCARGAR LA CONCIENCIA”

Cuando el inquisidor reside en la ciudad o se ha instalado en ella, los vecinos saben que sus pasos están medidos; nadie osa salir de la rutina o realizar algo sospechoso. Todos conocen dónde se aloja –en el palacio episcopal, en la residencia parroquial o en una vivienda confortable cedida por el concejo–; su presencia se presiente en una atmósfera enrarecida¹⁶²². Ningún converso está a salvo desde que se predica el sermón general, donde el miedo se acrecienta, porque todos se sienten bajo sospecha¹⁶²³; en ocasiones se recurre a la mentira para inculcar temor¹⁶²⁴.

Al comienzo de su andadura, y tras su toma de posesión, pronuncian un solemne *Sermón General*, con el que se inicia el período de gracia, durante el cual los presuntos herejes podían confesar sus culpas, imponiéndoles una penitencia benigna. Previo a su celebración, los titulares debían entregar los despachos que les facultaba para ello a las autoridades eclesiásticas y seculares¹⁶²⁵.

No se predica en días de relieve litúrgico para no interferir en la pastoral ordinaria, prefiriéndose un domingo no incluido en los períodos penitenciales de Cuaresma o Adviento¹⁶²⁶. A dicho acto concurren los presbíteros de las parroquias y un máximo de cuatro integrantes de cada una de las Órdenes religiosas. Su contenido está “consagrado a la fe, su significación y defensa, exhortando a los fieles a la extirpación de la herejía”. A su conclusión, se procede a la lectura de una “orden de delación” o conminatoria espiritual de excomunión, a fin de desvelar

¹⁶²² La denuncia “acquires a new form as the seed for social betrayal, social breakdown and the disintegration of existing sociability”. BARRIO, Juan Antonio, “Saben moltes coses contra molts convessos de Xàtiva e de València”. *Converted Jews in the Kingdom of Valencia: Denunciation and social Betrayal in Late 15th century Xàtiva*, *Imago Temporis: Medium Aevum*, 10, p. 247.

¹⁶²³ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte”, pp. 81-82.

¹⁶²⁴ VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2013), “Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana”, *En la España Medieval*, 36, p. 73.

¹⁶²⁵ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 3.

¹⁶²⁶ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. II, p. 346.

sus identidades, agregándose un “monitorio con censuras” dirigido a rebeldes y contradictores¹⁶²⁷. Para ganarse el favor del auditorio, se conceden cuarenta días de indulgencia¹⁶²⁸.

El primero de los que tenemos constancia en Zaragoza se promueve a lo largo del mes de mayo de 1484. En la documentación municipal, y dentro de los registros de pregones, se asienta íntegra la transcripción de la “Crida del Sermon de la Santa Fe Catholica”:

“Oyt que bos fazen, a saber: de part de los senyores jurados de Çaragoça, como por parte de los reverendos inquisidores de la heretiqua pravidat en el reyno de Aragon sian, ellos rogados e instados fagan pregonar publicament con trompas, por los lugares acostumbrados de la presente ciudat que, para el jueves primero vinient se fara sermon general de la Santa Fe Catholica et ciertos actos tocantes al officio et exercicio de la Santa Inquisicion. Por tanto los dichos senyores jurados mandan fazer la present crida et intiman a qualesquier christianos, de qualquier estado e condicion sian, que para el dicho jueves primero vinient bengan a oyr el dicho sermon de la fe en la plaça que esta delant de la yglesia de Santa Maria del Portillo de la present ciudat a donde se fara el dicho sermon e otros actos de la dicha Inquisición, e ganaran los perdones otorgados por los Santos Padres”¹⁶²⁹.

El Santo Oficio se comporta como un *radar* dotado de un “complejo sistema de escuchas”, basado en su infraestructura personal (inquisidores y familiares) y procedimental (denuncias)¹⁶³⁰. Los comisarios (clérigos) y los familiares (legos) se comportan como agentes locales¹⁶³¹, repartidos por su territorio. Todavía están en fase embrionaria, transformándose con posterioridad en uno de los principales

¹⁶²⁷ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 1 y 2.

¹⁶²⁸ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, pp. 129-131.

¹⁶²⁹ A.M.Z., *Libro de Pregones*, 1486, fols. 8v.-9.

¹⁶³⁰ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, *Revista de la Inquisición*, 2, p. 96.

¹⁶³¹ JUAN TO JIMÉNEZ, Consuelo (2014), “El comisario del Santo Oficio en las instrucciones”, *Revista de la Inquisición: intolerancia y derechos humanos*, 18, pp. 95-111.

canales de noticias y complicidades, aunque su comportamiento no se diferencia de sus vecinos, pues se guían por intereses insertos en las redes de poder local¹⁶³².

Se abre un período durante el cual se atiende a todos los que quieran manifestar sus errores, con actitud de “contrición y arrepentimiento”, incluyendo cuanta información sobre terceros hubieran recabado¹⁶³³. Los judaizantes disponen de treinta días, prorrogables a otros diez¹⁶³⁴, para denunciarse a sí mismos; en condiciones excepcionales se dilata *sine die*, caso de Mallorca¹⁶³⁵, o por el contrario, como medida correctiva, se interrumpe, caso de Zaragoza¹⁶³⁶.

Las admoniciones se afijan en las puertas de la catedral, colegial o parroquia titular, para que los interesados no alegaran ignorancia¹⁶³⁷. El Edicto detalla los delitos y los signos externos que facilitan su detección, realizándose la denuncia ante la menor sospecha, pues no se exige un mínimo de certeza¹⁶³⁸.

El Edicto de Gracia descansa sobre una colaboración viciada, pactada de antemano, en la que el reo promete confesar incondicionalmente y el inquisidor le garantiza una resolución lenitiva¹⁶³⁹. De esta suerte, fueron eficacísimos para identificar a los conversos mediante la colaboración de las propias víctimas, algo imprescindible en un contexto de avanzado grado de integración social, que permitía paliar la precariedad de los medios materiales y humanos con los que contaba el tribunal¹⁶⁴⁰.

¹⁶³² DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", p. 97.

¹⁶³³ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 3.

¹⁶³⁴ BORDES GARCÍA, José (2013), "Los primeros Edictos de gracia de la Inquisición valenciana (1482-1489)", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, p. 132.

¹⁶³⁵ FERRER I FLÓREZ, Miquel (2004), "Inquisición, judíos y judaizantes", *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 14, pp. 103-108.

¹⁶³⁶ SESMA MUÑOZ, José Ángel (1989), "Violencia insitucionalizada: El establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón", *Aragón en la Edad Media*, VIII, pp. 659-673.

¹⁶³⁷ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, p. 131.

¹⁶³⁸ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", p. 99.

¹⁶³⁹ JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (1984), "Léxico inquisitorial", en *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, p. 196.

¹⁶⁴⁰ BORDES GARCÍA, José (2013), "Los primeros Edictos de gracia de la Inquisición valenciana (1482-1489)", p. 127.

S. HALICZER subraya la trampa letal que entrañaban la doble exigencia de confesión de las prácticas heréticas observadas a lo largo de su vida –incluida la niñez y la juventud– y la identificación de las personas que hubieren participado en dichos actos. La información se coteja, cualquier encubrimiento u olvido sitúa a la penitente en la categoría de “diminuta” o “ficta confidente”, considerando que había sido disimulado o falso, lo que empeoraba todavía más su situación¹⁶⁴¹.

La delación, junto con la murmuración¹⁶⁴², cuando no la maledicencia, era un arma implacable que dispensaba una inagotable fuente de información sin costo alguno. En el desdoblamiento víctima-delator el secreto es el eje vertebral de la pesquisa que traza el límite de la subjetivización de las narrativas inquisitoriales¹⁶⁴³.

El beneficio intrínseco de la condición de reconciliado consiste en que no se le embargan los bienes¹⁶⁴⁴; en Castilla se le garantiza la libre disposición de dos terceras partes de su patrimonio, mientras que en Aragón su totalidad. Esta merced se encuentra sometida a una serie de excepciones como la compraventa de inmuebles¹⁶⁴⁵; o la donación de parte de su hacienda, entregada en concepto de “limosna”, en proporción a su condición social y la gravedad de los pecados perdonados¹⁶⁴⁶.

La extensión que se otorga a estas actuaciones en las *Instrucciones* de 1484 obedece al deseo de enmendar los excesos cometidos por los inquisidores en Andalucía, quienes se mostraban renuentes a valorar su admisibilidad¹⁶⁴⁷. Estas disposiciones no se cumplieron con escrúpulo, generando una provisión, tres años más tarde, donde se postulaba que no se les “tomen ni secuestren ni impidan sus bienes muebles ni raíces y les dejen y los consientan gozar dellos y poseer por

¹⁶⁴¹ DEDIEU, Jean Pierre (1984), “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, pp. 15-38.

¹⁶⁴² LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2013), “‘Susurratio’. El tratado de Fray Hernando de Talavera sobre murmuración y maledicencia”, *Anuario de Estudios Medievales*, anejo 71, pp. 417-425.

¹⁶⁴³ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginaris marranos: la lógica inquisitorial”, p. 320.

¹⁶⁴⁴ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 23 & 1485, cuarta serie de aclaraciones, n. 5.

¹⁶⁴⁵ Instrucciones de Sevilla de 1485, cuarta serie de aclaraciones, n. 5.

¹⁶⁴⁶ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 7.

¹⁶⁴⁷ Instrucciones de Sevilla de 1484, ns. 13 y 23-24.

suyos”. Los receptores serán advertidos de “que si algunos bienes de semejantes conversos reconciliados dentro del termino de la gracia ovieren tomado o secuestrado o tomaren y secuestraren de aqui adelante los tornen y vuelvan a los dueños cuyos fueren libres y desembargadamente, por inventario y segun los tomaran”¹⁶⁴⁸.

En suma, era preceptivo que los beneficiarios acreditaran fehacientemente esta condición ante cualquier reclamación ulterior, exhibiendo expediciones notariales de la “fe reconciliacion e abjuracion”¹⁶⁴⁹. Esta realidad se plasma en la tabla inferior, donde las sentencias discriminan las penitencias simples, que no acarreaban decomiso, de las penitencias complejas, en que sí concurre pérdida patrimonial.

Año	Penitencia simple		Penitencia y confiscación		Total	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1484	0	0	4	0	4	0
1485	1	0	0	0	1	0
1486	24	24	4	4	28	28
1487	23	10	0	0	23	10
1488	13	42	6	2	19	44
1489	4	16	20	15	24	31
1490	6	3	30	36	36	39
1491	2	22	0	0	2	22
1492	15	16	0	0	15	16
Total	88	133	64	57	152	190

Tabla 8. *Desglose de las personas penitenciadas por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)*

¹⁶⁴⁸ JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (1980), *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional, p. 163.

¹⁶⁴⁹ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, vol. II, p. 357.

Las medidas de gracia, que efectivamente se aplican en los casos estudiados, afectan no solo a la exoneración en cuanto al decomiso de los bienes como a la remisión de privación de libertad. Así se determina en el caso de Clara Díez, viuda residente en Sariñena:

“E por quanto [...] confesso los dichos crimines de heregia y apostasia, dentro el tiempo de la gracia, debe gozar de los privilegios que los verdaderamente confesantes dentro el tiempo de la gracia gozan y se alegran, que son no haver lugar en ellos confiscacion de bienes ni condempnacion de carcel, de los qualles queremos y declaramos por sta nuestra presente sentencia que la dicha [...] goze y se alegre sobre las otras cosas que le deliberaremos poner e injungir maior deliberacion nos aturamos”¹⁶⁵⁰.

Este factor será también decisivo en la suerte procesal de las encausadas, ya que es tenido como circunstancia atenuante con su convecina Esperanza de Santa Fe, “vistas y reconocidas por nos las confessiones dentro el tiempo de la gracia ante nos y en nuestra Audiencia fechas”¹⁶⁵¹.

Si la confesión era la primera noticia de la que disponía el inquisidor, debía valorar si la herejía afectaba a su fuero interno o si lo trascendía. Si se encontraba ante el primer considerando, y sus hechos o palabras no habían inficionado a terceros, no se confería carácter judicial a la confesión, pudiendo absolverle en secreto con una penitencia simple. Por el contrario, si los hechos habían adquirido dimensión pública, resultaba ineludible el registro notarial de sus declaraciones, así como la aplicación de “las penas previstas con arreglo a la naturaleza del delito, aunque con la moderación de rigor de que se beneficia el que se presenta espontáneamente”¹⁶⁵².

Numerosas causas se inician gracias a confesiones y testificaciones habidas durante período de gracia de un considerable elenco de mujeres que acuden al

¹⁶⁵⁰ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fols. 12-13.

¹⁶⁵¹ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fols. 5-5v.

¹⁶⁵² EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, p. 133.

tribunal “para descargar su conciencia”¹⁶⁵³. EYMERICH recomienda que escuchen jurídicamente todas las testificaciones¹⁶⁵⁴, procurándose un cuaderno donde anoten lo denunciado, a quién, su filiación, los testigos y el lugar de residencia, a efecto de poder citarlos. Este *Cuadernus delacionis* constituye un punto de arranque ideal para el tribunal una vez expirado el período de gracia¹⁶⁵⁵.

El mecanismo, que coloca a las conversas a merced de las elusivas promesas inquisitoriales, se activa *motu proprio* cuando se sienten culpables, tienen miedo de represalias o desconfían de sus vecinos. En realidad, las autoinculpaciones voluntarias son inapreciables, pues se producen cuando la acechanza de la traición se presiente, cuando el gélido susurro de la denuncia se siente en la nuca¹⁶⁵⁶, máxime en las localidades pequeñas donde no ha lugar a secretos, situación en la que se encuentra la viuda Clara Díez, que lo hace “*conpellida* por el Edicto de Gracia”¹⁶⁵⁷.

Otros testimonios niegan abiertamente su supuesto libre albedrío, como lo corrobora Blanca de Ezpalau, viuda avecindada en Huesca, quien, tras realizar en vano una declaración notarial, comparece ante los inquisidores Juan Crespo y fray Pedro de Valladolid reconociendo que fue alertada por sus vecinas:

“la qual agora viene a confessar delante de los dichos padres senores inquisidores, porque dize vino dentro el tiempo de la gracia a confessar, porque sus vezinas le dixieron que ciertas muxeres havian depuesto contra ella, y que el scrivano le dixo que

¹⁶⁵³ MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2010), “Percepciones femeninas en el mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, en *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio*, Toledo-Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, p. 73.

¹⁶⁵⁴ En el reino de Valencia los edictos de gracia son eficacísimos en la detección de herejes en los períodos fundacionales. De este modo, entre 1484 y 1488 el tribunal promueve cinco edictos de gracia, a razón de uno al año, provocando la comparecencia de más de novecientas personas. Después de este período activísimo, se redujeron a uno por mandato, llegando a extinguirse con el cambio de siglo. GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, pp. 189-190.

¹⁶⁵⁵ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, pp. 134-135.

¹⁶⁵⁶ Entre los moriscos no llegó al 2%. DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 106.

¹⁶⁵⁷ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fols. 7-8v.

no lo cumplía escribir, que arte de mercadería era, e que agora, a maior cautela, comparece ante los dichos senores inquisidores”¹⁶⁵⁸.

Su admisión a reconciliación es tenida como una diligencia previa a la incoación del procedimiento, sustanciado si se agotan otras vías lograr su confesión¹⁶⁵⁹. Cuando lo hace por propia iniciativa¹⁶⁶⁰, cumplido el período de gracia, los inquisidores están moralmente obligados a valorarla de modo favorable¹⁶⁶¹. Estas reconciliaciones tienen naturaleza pública¹⁶⁶², y han de documentarse ante los inquisidores, un notario y dos testigos o tres personas honestas de su Audiencia. Se exige a la confesante que preste un juramento en forma, referido al contenido de su declaración y a cualquier extremo que se suscite a través del interrogatorio, para contrastar la autenticidad de su arrepentimiento e identificar posibles cómplices¹⁶⁶³.

Resulta crucial que se atenga a la verdad, porque si “se fallare por las probanzas en contrario” serían tenidos por contumaces¹⁶⁶⁴. Pese a ello, el texto legal se inclina por asumir buena fe, entendiendo que las omisiones se deben a un olvido y no a malignidad. Se procederá en su contra, anulando la efectividad de la absolución, cuando sea conocido que “se perjuraron y se presume que simuladamente vinieron a la reconciliación”, pasando a ser impenitentes y fictas¹⁶⁶⁵.

Este es el supuesto vivido por Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, quien en el Edicto de gracia “dio una confession en la qual confesso sciertos crimines e delictos, dexando de conffessar otros, por los cuales fue penitenciada por los senyores inquisidores”. El fiscal, tras un minucioso análisis

¹⁶⁵⁸ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fol. 3.

¹⁶⁵⁹ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 348.

¹⁶⁶⁰ En Valencia el 12% de los presentados en el período de gracia fueron admitidos a reconciliación. GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, p. 190.

¹⁶⁶¹ Instrucciones de Sevilla de 1484, ns. 8-12.

¹⁶⁶² Salvo que “el pecado fuese tan oculto que no lo supo otra persona ni lo pudo saber, salvo aquel que lo confiesa”. Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 5.

¹⁶⁶³ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 4 & Instrucciones de 1485, tercera serie, n. 1.

¹⁶⁶⁴ Instrucciones de 1485, tercera serie, n. 4.

¹⁶⁶⁵ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 352.

de las pruebas deduce que es “fictamente confessada”, porque ha omitido supuestos de gravedad. Entre otros extremos ocultó que cuando alumbró una hija, “fizo preparar manteles y encendio muchos candiles para que oviesse fadas buenas”; que ayunó el Quipur y daba limosna a la limosnería o *cedaqua*, hacía regalos a los judíos en la fiesta del *Purim*; y que observó las ceremonias que rodeaban el *Sabbat*¹⁶⁶⁶.

Así, en cuanto “ficta confessa debe ser punida la dicta rea e criminosa en aquella pena o penas que los fictament confesantes deven ser punidos como so color de cordero vestiesse vestidura de lobo car anssi la bestia dexando de confessar todos los crimines y delictos de heregia y apostassia que cometido havia”. Había fingido la mansedumbre de un cordero ocultando la maldad de un lobo¹⁶⁶⁷.

Las penitencias no pierden el carácter de públicas salvo excepciones¹⁶⁶⁸. Este principio de publicidad y solemnidad¹⁶⁶⁹ —“dixit, fecit et protulit multa verba hereticalia et servavit ritus et cerimonias judaycas”— deriva de la infamia que en Derecho tienen los reconciliados, habiendo de cumplirlas “doliendose del error en el que cayeron”. Es por lo que se les aplica la accesoria de inhabilitación, “so pena de caer y caigan en pena de relapsos”¹⁶⁷⁰.

3.2 VOCES FEMENINAS: DESNUDEZ, VELADURAS, GESTUALIDAD Y *COGMOTION*

La marginación supone la existencia de un centro y una periferia, en la que se ubica a las personas que no aceptan o no quieren vivir conforme a las pautas de la sociedad dominante; son personas excéntricas que viven voluntariamente —o no—

¹⁶⁶⁶ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 41-41v.

¹⁶⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁶⁸ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 5.

¹⁶⁶⁹ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 355.

¹⁶⁷⁰ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 6.

de una forma *incorrecta*, sometidas a una suerte de exclusión¹⁶⁷¹. Entre ellas, además de las brujas, las pobres¹⁶⁷², las esclavas y las prostitutas, se encuadra la figura de la hereje¹⁶⁷³.

Es en estas coordenadas donde la judeoconversa representa una seria amenaza para la ortodoxia cristiana, envuelta en una atmósfera tibia y evanescente, ya que sus comportamientos y tesón contribuían a fortalecer las creencias de otros falsos conversos y a prolongarlas en las nuevas generaciones, pese a que con el tiempo su intensidad se diluirá. Su anónimo proceder, al estar desplazadas del ágora pública, les convertía en gestoras de sus hogares.

Este ámbito de acción, no exclusivo pero sí determinante, les permitía guardar, con fidelidad y en secreto, los preceptos que la ley de Moisés les encomendaba en su condición femenina. Agréguese a ello un concepto arraigado en la jerarquía eclesiástica, heredera del pensamiento agustiniano y tomista, que defendía que eran seres imperfectos por naturaleza, así como inferiores en su raciocinio y discernimiento, y por ende, inclinadas al pecado¹⁶⁷⁴, lo que refrendaba un estereotipo misoginista. Este es el escenario ideológico y mental que viven estas mujeres ante el tribunal.

Dicha inferioridad es puesta de relieve en el modo en que se definen los pecados de la carne, donde el varón siempre es sujeto activo, mientras que la mujer no es pecadora porque apenas existe. El pecado no anida en ella, pero causa perjuicios espirituales al hombre; es un sujeto pasivo que adquiere relieve cuando contrae matrimonio a través de su marido. De este modo, el adulterio existe porque un hombre yace con una casada –por la ofensa que se infiere al marido–,

¹⁶⁷¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2000), “¿Son las mujeres un grupo marginado?”, en *Los marginados en el Mundo Medieval y Moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 107-118.

¹⁶⁷² En las aljamas se reproduce la idea de que existen pobres que no merecen el soporte del grupo porque alteran la convivencia, no aceptan su función social y se rebelan implícita o explícitamente contra el sistema. CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, *Revista d’Història Medieval, Jueus, Conversos i Cristians: Mons en contacte*, 4, p. 185.

¹⁶⁷³ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2008), “La violencia sobre las mujeres en la Edad Media. Estado de la cuestión”, *Clío & Crimen*, 5, p. 28.

¹⁶⁷⁴ MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2010), “Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, p. 72.

pero no cuando un casado yace con una soltera, porque un superior, el hombre, no ofende a un inferior, su propia mujer¹⁶⁷⁵.

Por lo común, la judeoconversa manifiesta fortaleza a la hora de afrontar las dificultades que entrañaba el mantenimiento de prácticas asociadas a su antigua religión¹⁶⁷⁶. Ello no hubiera sido posible sin una mínima convicción o necesidad, “porque era la única forma de existir que conocían y podían entender”¹⁶⁷⁷.

Existen pliegues irreductibles de “libero arbitrio”, donde encuentran márgenes de autonomía incluso en situaciones opresivas. Siendo el Santo Oficio “un instrumento, una institución opresiva, generará en los hombres dudas hacia cómo deben comportarse, dudas sobre los pequeños espacios de que disponen para moverse en esa contradicción, de cómo pueden lograr aquel pequeño margen de libertad”¹⁶⁷⁸.

Para los inquisidores la diferencia entre la creencia ortodoxa y la herética no pasa tanto por sus contenidos como por las modalidades, en el marco de una definición de identidad colectiva, nunca individual. La definición del *creer* pasa por una práctica, donde la ceremonia lo eleva a la categoría de rito, independiente del objeto preciso de la creencia¹⁶⁷⁹. La conversa es objeto preferente de pesquisa pues confluyen dos elementos relevantes para los magistrados: haber pertenecido, ella o sus ancestros, a una religión que pretendían erradicar, y la circunstancia de ser mujer¹⁶⁸⁰.

La consideración social femenina, donde subyace la desconfianza en sus capacidades y la sospecha de sus cualidades morales, permite que la *imbecillitas sexus*

¹⁶⁷⁵ MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 116-117.

¹⁶⁷⁶ MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, New York & Oxford, Oxford University Press, pp. 197-219.

¹⁶⁷⁷ MUÑOZ Solla, Ricardo (2010), “Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, p. 71.

¹⁶⁷⁸ BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1993), “Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi”, *Manuscripts*, 11, p. 24.

¹⁶⁷⁹ SCHMITT, J. C. (1995), “La croyance au Moyen Age”, *Raison Présente*, 113, pp. 5-22.

¹⁶⁸⁰ WACHTEL, Nathan (2013), “Logiques inquisitoriales”, en *Entre Moïse et Jésus; études marranes (XVe-XXIe siècle)*, Paris, CNRS Éditions, pp. 203-218.

constituya un recurso de presunción frecuente, fundada en el estereotipo de su simpleza e ignorancia, equiparable a la del rústico o el idiota¹⁶⁸¹. Ello es denominador común de la mentalidad dominante, que imprime en los ordenamientos jurídicos el menoscabo del género femenino como sujeto de derechos y obligaciones¹⁶⁸².

Este ardid es utilizado por la viuda de Daroca Juana García al alegar ignorancia y carencia de sutileza, consustancial a las mujeres, con lo que regalaba los oídos de los inquisidores, optando por una de las vías de obtención del perdón: la fragilidad inherente a su género, “por mi bruteza e innorancia”¹⁶⁸³. ¿Sinceridad o taimada perspicacia? En una medicina, no de órganos sino de fluidos (*chymoi*), como la hipocrática, la idea de la inferioridad de la mujer es aceptada como dogma¹⁶⁸⁴.

Creo pertinente traer a colación algunas reflexiones realizadas desde la Antropología Cultural, a propósito del constructo de la “desnudez” de la mujer, al que habríamos de agregar el “acallamiento” de los grupos marginales, como es de las conversas, quienes ante la amenaza de su libertad tienden a la introspección¹⁶⁸⁵.

En el Occidente Medieval, nutrido de la herencia grecorromana y judeocristiana, el cuerpo femenino está desnudo, no cuando carece de un velo que le cubra los cabellos y el rostro, sino cuando habla –incluida la manifestación de la risa, el llanto o los cánticos, la gesticulación y la compostura en el caminar¹⁶⁸⁶–, en

¹⁶⁸¹ MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (2006), “Las fragilidades femeninas en la Castilla moderna”, en *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, pp. 279-310.

¹⁶⁸² TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (2011), “Apuntes sobre Inquisición y feminidad en la cultura hispánica”, *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 14, p. 103.

¹⁶⁸³ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 13v.

¹⁶⁸⁴ LÓPEZ PÉREZ, Mercedes (2006), “La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica”, en *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23, p. 906.

¹⁶⁸⁵ COHEN, Shai (2013), “La literatura conversa, ambigüedades e interpretación”, *Estudios Filológicos*, 52, p. 42.

¹⁶⁸⁶ MARCELO RODAO, Guadalupe de (1994), “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para las mujeres en los siglos XIV y XV”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, p. 102.

especial en el ágora pública –en la iglesia¹⁶⁸⁷ y la sinagoga, la palabra le está vetada, y más si se inserta en corrientes heréticas¹⁶⁸⁸–, acto que es tachado de “indecoroso”, donde su mejor adorno es el silencio¹⁶⁸⁹. De ahí, la relevancia de los pecados de la “lengua”¹⁶⁹⁰. En los debates generados en el siglo XIV sobre su derecho a predicar, la línea discursiva es unánime “no lay person can preach without authorisation and no woman ever”¹⁶⁹¹.

Además, a su lenguaje se le atribuye un carácter enigmático, incomprensible, íntimamente relacionado con el comportamiento discreto que de ella cabe esperar y para el que se le educa¹⁶⁹². Cuando una mujer quiere demostrar su inocencia aduce que es “honrada, de buena fama, trato e conversacion”¹⁶⁹³.

Al permanecer cerrados sus labios –su cuerpo sexuado en femenino–, se le desposee de representaciones simbólicas propias; quedará sin construir, porque el lenguaje –la palabra compartida, socializada y pública– es el soporte con el que se construyen las categorías en nuestra cultura¹⁶⁹⁴. La “écriture féminine” disruptiva para H. Cixous –que algunas autoras sitúan en el “linaje literario de la utopía”–, se

¹⁶⁸⁷ Ni siquiera en las corrientes heréticas, como la cátara, las mujeres apenas predicán. MUESSIG, Carolyn (2002), “Sermon, preacher and society in the Middle Ages”, *Journal of Medieval History*, 28/1, p. 83.

¹⁶⁸⁸ BENEDETTI, Marina (2004), “La repressione delle parole: la predicazione delle donne valdesi”, *Clío & Crimen*, 1, pp. 165-188.

¹⁶⁸⁹ En el pensamiento griego, la desnudez masculina se revela más significativa que la identificación entre feminidad y atuendo; es lo que algunas estudiosas rotulan como “la confección del desnudo viril y la segunda piel femenina”. IRIARTE GOÑI, Ana (2003), “El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia”, *Veleia: Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*, 20, pp. 279-280.

¹⁶⁹⁰ Cfr. CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana (2007), *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf.

¹⁶⁹¹ BLAMIRE, Alcuin (1995), “Women and preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy and Saints”, *Viator*, 26, p. 149.

¹⁶⁹² RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d'Historia Medieval*, 2, p. 38.

¹⁶⁹³ SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (2007), “Fama publica, infamy and defamation: judicial violence and social control of crimes against sexual morals in medieval Castile”, *Journal of Medieval History*, 33/4, p. 399.

¹⁶⁹⁴ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad”, p. 40.

contrapone al concepto de “mastery”, que transmite al unísono conocimiento y poder¹⁶⁹⁵.

Es revelador que las judeoconversas no intervengan en las conversaciones donde los varones reflexionan sobre temas religiosos, como los que se abordan en las largas sobremesas invernales a propósito de la llegada del Mesías. A lo sumo preguntan, asienten o musitan –en público les corresponde el *fablar mesurado*¹⁶⁹⁶–, pero no osan interrumpir u opinar; lo contrario sería transgresor. Lo que no impide que se pronuncien con asertividad en su vida cotidiana en el ambiente femenino con el que conviven, en que todas son *pares inter se*.

Ello explica que al escudero Domingo Macip se le quedara grabada en su memoria una charla que mantuvieron unos judíos de Zaragoza en el domicilio de Gracia de Esplugás sobre este tema, ante cuyos razonamientos y expectativas la viuda asentía –“lohava aquello que los ditos jodios dezian”–; aunque no terció, su lenguaje corporal de adhesión y asentimiento la delataban¹⁶⁹⁷.

No es anecdótico que en los penitenciales de mediados de siglo XV se advierta a los prestes sobre las conversaciones que mantenían entre sí las hilanderas –parangonable con las tertulias que mantenían las mujeres cuando se reunían en sus casas con carácter rotatorio– pues “son las escuelas de los diablos”¹⁶⁹⁸. ¿Acaso podía expresarse de modo más ilustrativo e inequívoco el sentir de los varones?

Los inquisidores tienen en su percepción el *constructo* femenino de una sociedad y educación patriarcales, erigida desde la subjetividad masculina –con la agravante de ser ministros de la Iglesia, una de sus mayores valedoras–, con

¹⁶⁹⁵ CRAWFORD, Amy S. (2006), “Dis/Eruption: Hélène Cixous's “Écriture Féminine” and the rhetoric of material idealism”, *Feminismo/s: Revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7, pp. 42-44.

¹⁶⁹⁶ DISALVO, Santiago (2007), “Gestualidad en el Cantar de Mío Cid: Gestos públicos y modestia” *Olivar: Revista de Literatura y Cultura españolas*, 8/10, p. 81.

¹⁶⁹⁷ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 9v.

¹⁶⁹⁸ “Estos mismos pecados demandaras a las filanderas que se ayuntan en uno e estan fasta la medianoche diziendo muchos males e dizen alli muchas caçorrias e luxurias, e aprenden las moças lo que nunca sopieron de aquellos pecados, sabenlos e despues obranlos. Estas tales son las escuelas de los diablos, do se aprenden e do se enseñan las ciencias del infierno”. Cit. THIEULIN-PARDO, Helene (2011), “Yo pecatriz peque en estas cosas dichas’, Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siecles du Moyen Age”, *Cahiers d'Etudes Hispaniques Medievales*, p. 27.

independencia de lo que ellas sean o piensen de sí mismas. Algunas devotas, al reivindicar la autoridad del saber de las mujeres, su derecho de la palabra y a la aventura de la fe, manteniendo su militancia frente a la devaluación del verbo femenino, sufrirán la pena infamante de azotes públicos y reclusión¹⁶⁹⁹.

Se advierte una clara desigualdad entre el acusador, que retrata la identidad de la infamada como falsa conversa, y la remota posibilidad de la acusada de “deconstruir esta construcción cultural”¹⁷⁰⁰. Empero, pese a ser un discurso formalizado, en cuanto a la descripción de ritos y prácticas, se reconoce en su trasunto la voz personal de cada judaizante¹⁷⁰¹. Las estrategias dependen del perfil de las procesadas (edad, fortaleza psíquica y física, etc.), de su entereza y su capacidad de resistir, de oponerse.

No estamos ante puros burócratas, con unos claros criterios de promoción e incorporación al escalafón de la Administración Pública en el período clásico de los Austrias. Todavía están más próximos a los confesores, teólogos y juristas¹⁷⁰², cuyo objetivo radica en obtener la confesión¹⁷⁰³ y abjuración –la absolución equivale a un fracaso–, aunque cada uno imprima su propio sello, gracias a la amplísima discrecionalidad que le confiere el procedimiento¹⁷⁰⁴. Porque el magistrado imparte justicia basándose no solo en la doctrina eclesial sino en sus propias convicciones religiosas, en su mirada valorativa¹⁷⁰⁵, aunque no siempre estuviera en condiciones de apreciar la verdadera dimensión de la herejía¹⁷⁰⁶.

¹⁶⁹⁹ BENNASSAR, Bartolomé, “Inquisición española: poder político y control social”, pp. 171 y 179.

¹⁷⁰⁰ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, p. 57.

¹⁷⁰¹ MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2010), “Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, p. 73.

¹⁷⁰² PROSPERI, Adriano (1995), “El inquisidor como confesor”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, 13, pp. 61-85.

¹⁷⁰³ MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (2004), “¿Confesión o conversión?: objetivo del proceso inquisitorial”, *Communio*, 37/1, pp. 185-198.

¹⁷⁰⁴ CARO BAROJA, Julio (2006), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 15-63.

¹⁷⁰⁵ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, p. 50.

¹⁷⁰⁶ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime (1995), “Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía”, en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, León, Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 693-694.

Se consideran legatarios de una ardua empresa: comenzando por los casos individuales, desarticular un grupo herético cohesionado, erradicarlo y quebrar sus círculos de solidaridad, pues el grado de ejemplaridad las convierte por ende en sumamente vulnerables.

3.2.1 EVOCACIONES, TERRITORIOS DE *RECORDACIÓN*, MEMORIAS Y DESMEMORIAS

En las actas judiciales se evocan, a través de un discurso *auctorial*, unos personajes que en circunstancias, lugares y momentos específicos intercambiaron determinadas locuciones, cuyas situaciones se precisan en la medida en que los testimonios permiten reconstruirlas. En cambio, las secuencias orales, representan breves recortes de conversaciones más extensas, esto es, uno o dos enunciados, a cargo de un mismo hablante o un breve intercambio entre dos interlocutores, citándose las palabras clave que pueden revelar el presunto delito o su intencionalidad¹⁷⁰⁷. No son diálogos ficticiales propios de la literatura, sino emanación de un lenguaje coloquial. “Para la oralidad es esencial la interacción entre los participantes y el modo pragmático en que se articula el flujo de mensajes, fenómenos relacionados con la estructura abierta de toda conversación”¹⁷⁰⁸.

No se trata de una transcripción o reproducción estenográfica o taquigráfica, sino de relatos breves que reflejan transgresiones de las normas sociales. Al igual que acontece en toda la narración “los resúmenes de los procesos inquisitoriales evocan los hechos a modo de recortes de una realidad multiforme, colocando en un primer plano los actos que atentan contra el orden establecido”¹⁷⁰⁹.

¹⁷⁰⁷ EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, Zaragoza, Libros Pórtico, pp. 22-23.

¹⁷⁰⁸ En los enunciados insertos en textos literarios, en cuanto imágenes residuales de la comunicación hablada, son productos discursivos que funcionan como estructuras cerradas, en los que existen indicios de artificialidad: limitada presencia de rasgos del modo pragmático, inaceptables en un texto escrito, como son las vacilaciones, redundancia, reformulaciones, saltos temáticos, etc. EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, pp. 21-22.

¹⁷⁰⁹ *Ibíd.*, p. 24.

El escribano selecciona de una declaración real un monólogo significativo para hablantes y oyentes. De ahí nace la disyuntiva planteada en ocasiones por los lingüistas: *ficcionalidad vs. facticidad*. En el relato de ficción las palabras enunciadas por los personajes son verosímiles, mientras que en los documentos judiciales la verificación es el objeto último del texto. Las palabras y expresiones son precisamente uno de los actos delictivos más frecuentes; el que uno o varios testigos haya oído con exactitud estas frases es de importancia capital. En ese sentido, “el discurso directo no sólo constituye el modo de mayor relieve en la presentación de lo que unos dijeron a otros; también garantiza, por lo menos para el sentir de los escribanos, la máxima fidelidad de la transcripción”¹⁷¹⁰.

Los enunciados orales aparecen modulados y mediatizados por el discurso narrativo-expositivo de los amanuenses. Estas estrategias son a la par textuales, por cuanto el discurso da cuenta de los sucesos en un mínimo de espacio y un máximo de precisión respecto a los contenidos esenciales; y pragmáticas, por ser la expresión ante la autoridad judicial bajo su poder normativo.

En el relato de lo sucedido se evocan los actos de habla esenciales, el “sumario diegético”¹⁷¹¹, mientras que las accesorias se reproducen en estilo indirecto o son resumidas en el discurso autoral¹⁷¹², señalando dónde reside la importancia de la historia¹⁷¹³. Solo en algunas secuencias el discurso directo ofrece garantías de oralidad, mientras que los fragmentos que rebasan ciertos límites son reconstrucciones libres. En cierto modo algunas partes del proceso pueden entenderse como *Ego Documents* o *Selbstzeugnisse*, más próximas al concepto que

¹⁷¹⁰ Ibídem, pp. 24-25.

¹⁷¹¹ En tiempos de Platón y Aristóteles, el concepto de diégesis, del griego *διήγησις* (relato), se opuso a *mímesis*. En primera un narrador desarrolla un mundo verosímil cuyas convenciones pueden diferir de las del mundo real; mientras que en la segunda las convenciones del texto pretenden apegarse a convenciones sociales de diversa índole. Un texto “mimético” busca reproducir hechos naturales o sociales documentados, mientras que uno “diegético” obedece sus propias reglas.

¹⁷¹² BRIZ GÓMEZ, Antonio (2006), “La segmentación de una conversación en diálogos”, *Oralia: Análisis del discurso oral*, 9, pp. 45-72.

¹⁷¹³ BRIZ GÓMEZ, Antonio (2007), “Límites para el análisis de la conversación: órdenes y unidades: turno, intervención y diálogo”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 9, pp. 23-38.

postula W. SCHULZE, en cuanto se destila la huella de la expresión de sentimientos, la “voz del yo”¹⁷¹⁴.

A veces se señalan datos pragmáticos, sin los cuales no se entendería cabalmente lo sucedido: glosas sobre la intención con que se pronunciaron ciertas palabras o signos no verbales de naturaleza gestual que la enfatizan, expresiones emocionales (“lacrimali”, llorando, con llanto) o actitudinales (“de rodillas”). A este respecto destacan las lágrimas como manifestación de contrición, en un contexto de espiritualización de este fluido corporal, ante la expectativa del inquisidor o como muestra de abatimiento¹⁷¹⁵. ¿Acaso las lágrimas no son sino la ἀλήθεια (*alétheia*) y la verdad de los ojos derramados que alcanzan una mirada más intensa de tristeza?

M. S. GAZZANIGA, presidente de la American Psychological Society, postula la tesis de que el cerebro elabora autobiografías inexactas, ya que las escenas, experiencias y motivaciones almacenadas, ligadas a un contexto y a un punto temporal, se deterioran y diluyen. Al punto de que una parte de nuestros recuerdos son erróneos o inexactos, atendiendo a factores como la fugacidad, la distracción, el bloqueo, la falsa atribución, la sugestionabilidad, la tendenciosidad o la [no] persistencia. En esta misma línea, los trabajos del psicólogo británico más relevante del pasado siglo, sir F. BARLETT, demuestran que tenemos buenos recuerdos para lo esencial de una experiencia y falibles para los detalles –la memoria y la no-memoria (olvido)–, porque el recuerdo es un fenómeno social y cultural¹⁷¹⁶. La memoria tergiversa y modifica a su antojo o conveniencia los acontecimientos vitales que han rodeado determinados hitos o eventos que nos

¹⁷¹⁴ AMELANG, James S. (2006), “La autobiografía moderna. Entre la Historia y la Literatura”, *Chronica Nova*, 32, pp. 146-147.

¹⁷¹⁵ El cuerpo está presente mediante las lágrimas y la risa. Las lágrimas se inscriben en la renuncia de la *carne*, en una teoría de la economía de los fluidos corporales, pero más tarde llegan a ser entendidas como un don o una gracia de origen divino: las lágrimas son espiritualizadas, representan una comunicación entre el cuerpo y el espíritu, mientras que la risa permanece vinculada al cuerpo, a lo humano-terrenal, pese a que se advierte una cierta rehabilitación, alrededor del siglo XII, de la sonrisa. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22 Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G22_19Alfredo_Martinez_Sanchez.html [Consultado: 03.04.2015].

¹⁷¹⁶ GAZZANIGA, Michael S. (2006), *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, pp. 130-134.

conciernen. Son recuerdos entrecortados, en los que se mezcla el detalle de los hechos inventados.

Esta capacidad se encuentra sujeta a las variables de tiempo y espacio, de modo que es imperativo cobrar perspectiva del presente desde el que se recuerda y el contexto del acontecimiento evocado, conjuntado con las coordenadas de su propio *territorium*¹⁷¹⁷. ¿Acaso los procesos inquisitoriales a menudo no ofrecen sino ficciones que se ajustan a retazos de la realidad, pues intentan persuadir de su verdad o de la inimputabilidad de determinadas acciones para sacudirse la sombra de sospecha? Los recuerdos son referentes que afianzan las creencias.

La historia personal se recupera a través de recuerdos, y se concibe como un elemento autorreferencial en el plano subjetivo. Se perciben giros de significación que un acontecimiento adquiere en un tiempo y espacio determinados con respecto a otro momento existencial. El aforismo “conocer es recordar” se atribuye a SÓCRATES, de quien PLATÓN y ARISTÓTELES heredaron este precepto de origen judeohelénico presente en la *Torah*, que proclama: “nacer es olvidar; conocer es recordar”¹⁷¹⁸.

Muchas, especialmente las más provectas, se remontan a la niñez o “desde el tiempo que me puedo acordar fasta oy”¹⁷¹⁹. La memoria de la infancia, aunque también de la edad adulta, provee una distancia hermenéutica y un contrapunto que nace de la significación concedida siempre desde la *yoidad* presente.

Es clave la declaración de la viuda turiasonense Isabel de Santángel, quien aduce que los límites e inconsistencias de la memoria de los seres humanos vienen acrecentados por la senectud. Para ella, que es septuagenaria, y que casi ha nacido al compás del siglo, le resulta materialmente imposible retrotraerse cinco décadas atrás: “la memoria de los hombres es flaua, quanto mas la de las muxeres, y tener

¹⁷¹⁷ HAMUI SUTTON, Silvia (2010), “Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el siglo XVII”, *Fronteras de la Historia*, 15, p. 40.

¹⁷¹⁸ El *concepturus* cuando está en el vientre materno conoce toda la *Torah*. En el momento de nacer la criatura, sin embargo, un ángel le toca la boca y el recién nacido olvida. Deberá volver a aprender la Ley sagrada. *Niddah*, 30b.

¹⁷¹⁹ MUÑOZ SOLLA, Ricardo, “Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición”, p. 73.

han memoria las cosas que de zinquenta anyos aqua he fecho e dicho, que soy muxer de setenta anyos, es cosa a mi ynposible”¹⁷²⁰. En fiel sintonía, Antona Ferrer, viuda de Zaragoza, se remonta medio siglo a los estadios de su juventud: “havra L anyos, poco mas o menos, estando joven”¹⁷²¹.

Ello coincide con la apreciación de la también viuda, vecina de Teruel, Donosa Graciana, quien señala que habiéndose producido determinadas prácticas “mas a de L o LX anyos” –equiparable a la vida media de una persona, esto es, a una generación–en su percepción significa remontarse a tiempos inveterados, a usos consuetudinarios antiguos, porque dichas costumbres ya existían en su niñez o antes de su natalicio. Es como si la memoria, a tenor de estos testimonios femeninos, desfalleciera tras diez lustros, y solo quedara la huella de la conjetura. En este sentido, inmemorial, para la percepción temporal de sus coetáneos, “es costunbre antiquisima observada por grandes tienpos e anyos”, ya que la “recordacion” no alcanza a dilucidar su origen¹⁷²².

M. HALBWACHS, para quien la ciencia es memoria, formula un régimen de temporalidad puro –que BERGSON denomina “duración”¹⁷²³– capaz de desasirse del imperativo de la reducción espacial que implica el “tiempo”, mientras que la memoria vivencial toma de la memoria los recuerdos que operativos para el presente. Sobre ambos aspectos constituye *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*¹⁷²⁴.

¹⁷²⁰ Doc. 22. Proceso contra Isabel de Santángel, viuda de Ximeno Cabrillas, vecina de Tarazona, fol. 2bis.

¹⁷²¹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 16-17v.

¹⁷²² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 38-38v.

¹⁷²³ La *duración* es “la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores”. BERGSON, Henry (1991), “Essai sur les donnés immédiates de la conscience”, in *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, p. 67 & CORTÊS TOURINHO, Carlos Diógenes (2011), “Memória e voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 67/4, pp. 807-814.

¹⁷²⁴ HALBWACHS trata de hacer compatible una síntesis entre lo racional y lo irracional. Frente a Bergson opone la memoria subjetiva, afectiva, imagen y “duración”, a la memoria social hecha de lenguaje racional, experimental y mensurable, de inteligencia y de conceptos. En su obra defiende que la memoria está hecha de *nociones*, y que estas pueden transformarse tanto en imágenes como en conceptos. NAMER, Gérard (2007), “La Memoria, el tiempo y la historia en Karl Mannheim y Maurice Halbwachs”, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 25, p. 28.

En su investigación –donde recoge los elementos sociales de la memoria y analiza los procedimientos de memorización colectiva de la familia, los *grupos religiosos* y las clases sociales– concluye que existen dos marcos, uno general –espacio, tiempo y lenguaje– y otro específico, relativo a los diferentes grupos sociales, que crean un sistema global de pasado, lo que permite la *rememorización* individual y colectiva¹⁷²⁵. Si bien no será hasta la aparición de *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* cuando amplíe la perspectiva del marco socio-espacial en la constitución de la memoria¹⁷²⁶. La memoria genética de la mujer difiere de la del varón, pues su memoria emocional es más influyente en los procesos de toma de decisiones¹⁷²⁷.

En ciertos momentos el tiempo empleado por estas mujeres –y los varones– para expresar los hechos –no me refiero a los diálogos¹⁷²⁸, con unos usos modales diferentes, sino a las descripciones en primera persona¹⁷²⁹–, y los sentimientos asociados a ellos, se parece al aoristo¹⁷³⁰, al referirse a momentos pretéritos que se hacen presentes por su natural indeterminación¹⁷³¹. Es significativo que los tiempos verbales empleados por el fiscal se conjugan en pretérito imperfecto y perfecto, pues subraya que en sus prácticas erradas se dan a un tiempo

¹⁷²⁵ URTEAGA OLANO, Eguzki (2011), “El pensamiento de Maurice Halbwachs”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, p. 254.

¹⁷²⁶ JAISON, Marie (2008), “La topografía legendaria y la investigación sobre la memoria colectiva en Maurice Halbwachs”, *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, 218, pp. 96-109.

¹⁷²⁷ PALLARÉS DOMÍNGUEZ, Daniel Vicente (2011), “La neurociencia aplicada al estudio del género: ¿una nueva perspectiva?”, *Fòrum de Recerca*, 16, p. 29.

¹⁷²⁸ Una conversación, desde el punto de vista de su estructura interna, se organiza en unidades “monologales” o inferiores (acto de habla e intervención) y unidades “dialogales” o superiores (intercambio y diálogo). BRIZ GÓMEZ, Antonio (2000), “Las unidades de la conversación”, *RILCE: Revista de Filología Hispánica*, 16/2, pp. 225-246.

¹⁷²⁹ BRIZ GÓMEZ, Antonio (2004), “Notas sobre los llamados usos temporales ‘dislocados’ en la conversación coloquial”, *Estudios de Lingüística*, extra 1, pp. 43-54.

¹⁷³⁰ Los usos del imperfecto de indicativo relacionado con su débil posición temporal, le hace apto para la subjetivización, la modalización. BRIZ GÓMEZ, Antonio (2004), “Notas sobre los llamados usos temporales ‘dislocados’ en la conversación coloquial”, *Estudios de Lingüística*, extra 1, p. 47.

¹⁷³¹ TRAIMOND, Bernard (2006), “El papel del detalle en la narración”, en *Antropología, Horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, p. 140.

persistencia e inmediatez: “fizo y observo, fazia y observaba, ha fecho y observado”¹⁷³².

El rescate de la memoria, a través de evidencias concretas, trae consigo sus propias limitaciones, ya que no se pueden conocer en su totalidad las circunstancias que motivaron el acontecimiento descrito. Los testimonios son siempre parciales, en ocasiones descontextualizados, creando más sombras –producidas por un haz de luz– que certidumbres o certezas¹⁷³³. La memoria por momentos es casi desmemoria, pues “ha mucho tiempo, quende acuerda quanto tiempo sea”; unas veces “le recuerda bien”, otras “no le acuerda al present”¹⁷³⁴.

Algunas implicadas como Constanza de Ariza, vecina de Calatayud, a quien “el dicho senyor inquisidor fizo parecer ante si a la dicha denunciada, a la qual fizo jurar por Dios etc.”, no pueden aquilatar no ya si sus abuelos –a quienes por lo común no llegan a conocer, o de los que tienen recuerdos diluidos en la penumbra del olvido– fueron judíos, sino si sus progenitores provienen de dicho linaje, porque es un asunto que se mantiene en los arcanos familiares.

Su interrogatorio es ilustrativo y un punto conmovedor: “si supo que su madre fuesse jodia, dixo que no fue ella jodia, ante nacio christiana; lo supo porque ella gelo contava... si aguelo de parte de su madre si nacio jodio, y como le llamava y de que linaje decendia, dixo que no sabia nada desto, y que no conocio al dicho su aguelo... si supo o hoyo que su padre hoviesse nacido jodio, dixo que no lo supo ni lo hoyo”¹⁷³⁵. Ante semejante indefinición el magistrado –cauto, incrédulo y renuente a un tiempo–, no terminará de fiarse. No dicta auto de prisión incondicional, pero toma mediadas cautelares, prohibiéndole salir de la ciudad en un radio de “tres leguas en derredor”¹⁷³⁶.

¹⁷³² Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 7.

¹⁷³³ HAMUI SUTTON, Silvia (2010), “Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el siglo XVII”, p. 41.

¹⁷³⁴ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 7-7v. & 9v.

¹⁷³⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n. 2, fols. 8-8v.

¹⁷³⁶ *Ibidem*, fol. 8v.

Uno de los fenómenos que estudia la psicología del testimonio –los modelos de la memoria semántica¹⁷³⁷– tiene que ver con las transformaciones producidas en la memoria del testigo cuando, habiendo presenciado una escena determinada, entra en contacto con otras informaciones sobre dicho suceso¹⁷³⁸; me refiero a la “creación de nuevas memorias”¹⁷³⁹. Cuando recordamos recogemos fragmentos de nuestra experiencia y construimos lo que sentimos a través de nuestro recuerdo. En este sentido, la psicología del comportamiento social ha abierto un importante debate acerca de los mecanismos que explican las “distorsiones sinceras de la realidad”¹⁷⁴⁰.

Los testigos son conscientes de que los inquisidores presumirán verosimilitud a sus atestados si precisan las fechas, lo que no es óbice, curándose en salud, para que aduzcan la relativa laxitud temporal, acompañando la expresión “poco mas o menos” *ad cautelam*, singularmente cuando “ha gran tiempo”¹⁷⁴¹.

Esta imposibilidad de aprehender lo sucedido hace de sus historias un *constructo* de hechos incompletos, que determina y modifica la realidad de *su* presente. No en vano, *recordar* etimológicamente entraña “volver a pasar por el corazón”. Las vivencias al ser recordadas tienen la impronta personal, pues siempre recordamos desde el presente. Los límites de la memoria, los errores del recuerdo, representan potencialidades útiles para releer el pasado, para interpretarse a sí mismos y para construir su propia identidad. Los recuerdos

¹⁷³⁷ ELOSÚA DE JUAN, María Rosa (1986), “Una revisión crítica de los modelos de la memoria semántica: el modelo de Smith y otros (1974a) y el modelo de Collins y Loftus (1975)”, *Revista de Psicología General y Aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*, 41/2, pp. 265-288 & LOFTUS, Elizabeth F. (2005), “Planting misinformation in the human mind: A 30-year investigation of the malleability of memory”, *Learning & Memory*, 12/4, pp. 361-366.

¹⁷³⁸ PRIETO EDERRA, Ángel; SOBRAL FERNÁNDEZ, Jorge & DIGES, Margarita (1994), “Testigos presenciales: influencia de la información posterior al suceso”, *Estudios de Psicología*, 51, pp. 81-98.

¹⁷³⁹ LOFTUS Elisabeth F.; DONDEERS, Karen & HOFFMAN, Hunter G. (1989), “Creating new memories that are quickly accessed and confidently held”, *Memory and Cognition*, 17/5, pp. 607-609.

¹⁷⁴⁰ LOFTUS, Elizabeth F.; KORF Nancy L. & SCHOOLER, Jonathan W. (1989), “Misguided memories: Sincere distortions of reality”, en *Credibility Assessment. Springer Netherlands*, 47, pp. 155-173.

¹⁷⁴¹ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugas, habitante en Teruel, fol. 51v.

adquieren diferentes valoraciones según la necesidad, “que por agora otro no le acuerda, pero como le recordaren otras cosas las dira”¹⁷⁴².

Cuando abordamos los textos emergen tres categorías temporales entreveradas: física, el transcurso del tiempo; cronológica, el tiempo de los acontecimientos y sucesos; y lingüística, basada en el anterior, el decurso de los eventos, vistos y medidos desde un origen o centro de referencia temporal que puede o no coincidir con el acto de la comunicación¹⁷⁴³. Los marcos temporales subjetivos maduran volviéndose sistemas de tiempo que intentan ser ordenados y predecibles, donde el recuerdo, la percepción y el deseo, esto es, pasado, presente y futuro, se entrelazan e interactúan diluyendo sus fronteras en un todo¹⁷⁴⁴.

Son usuales locuciones tales como *occurrere* (“ocorreran”), no tanto en su acepción de prevenir o anticiparse como en el sentido pronominal de “venirse a la mente de repente y sin esperarlo”; y *recordāri* (“recuerda”), en el sentido de traer algo a la memoria, o bien “hacer presente a alguien algo de que se hizo cargo o que tomó a su cuidado”. El tiempo histórico para sus contemporáneos se reconstruye a través de celebraciones familiares que avivan la memoria individual o colectiva, no son una cronología aséptica¹⁷⁴⁵. Como escribiría W. FAULKNER en su *Réquiem para una reclusa*, “el pasado nunca se muere, ni siquiera es pasado”, es una dimensión del presente.

3.2.2 CONFESSIO & RECONCILIATIO: “DIGO MI CULPA, MI GRANT CULPA”

El andamiaje del Santo Oficio se ordena en aras a la confesión de la acusada¹⁷⁴⁶,

¹⁷⁴² Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 5-5v.

¹⁷⁴³ BRIZ GÓMEZ, Antonio (2004), “Notas sobre los llamados usos temporales ‘dislocados’ en la conversación coloquial”, *Estudios de Lingüística*, extra 1, pp. 43-44.

¹⁷⁴⁴ LASKY MARKOVICH, Lina (2002), “Sobre el tiempo”, en *Antropología y Complejidad*, Barcelona, Gedisa, p. 183.

¹⁷⁴⁵ RAMOS PALOMO, María Dolores (1992), “La importancia de lo cualitativo en la historia. Fuentes orales y vida cotidiana”, en *La voz del silencio*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, p. 145.

¹⁷⁴⁶ El acto mismo de la confesión se realiza como “performance that lacks the power to produce truth and encourage conformity”. PRENDERGAST, Ryan (2016), *Reading, Writing, and Errant Subjects in Inquisitorial Spain*, New York, Ashgate Publishing, pp. 87-88.

entendida como la primera especie del *notorium iuris* en el proceso romano-canónico, bajo el axioma “*confessio est regina probationum*”¹⁷⁴⁷. Susceptible de ser realizada en todo momento, no interrumpe el *cursus* judicial, siendo prueba plena a la hora de sentenciar¹⁷⁴⁸.

La confesión, realizada en la sala de audiencias, “personalmente constituya delante de vosotros, muy reverendos senyores”¹⁷⁴⁹, es para el inquisidor el medio más operativo de lograr una información veraz, a la par de conocer la identidad de los cómplices, aportando circunstancias, hechos e intenciones con los que habían sido cometidos, de modo que le otorgaba una relevancia especial. De hecho, concurren en las comparecientes dos términos “*confesant* y *deposant*”¹⁷⁵⁰. No son válidas si se sustancian solo ante fedatarios públicos, quienes pueden negarse a recibirlas, como le sucede a Blanca de Ezpalau, a quien se le advierte “que no lo cumpla escribir, que arte de mercadería era”¹⁷⁵¹.

Se efectúa con solemnidad, “por Dios sobre la cruz y sanctos quatro evangelios de nuestro Senyor Ihesu Christo ante ella puestos y por ella manualmente tocados reverentment inspectos y besados; y por el dicho juramento, *quod et in vim ipsius*, dixo se confesar todas y qualesquiere heregias y cirimonias judayquas”¹⁷⁵². Antes de prestarlo, alguna imputada, como la viuda aragonesa Donosa Graciana, que no en vano es hija de un jurista, asesorada por su padre, un letrado o gracias a la cultura judiciaria con la que había convivido desde la niñez, advierte que se brinda no “prejudicando en alguna cosa su drecho e justicia”, sin *capiti* disminuir sus derechos o tutela¹⁷⁵³.

¹⁷⁴⁷ Chiffolaueu, Jacques (1987), “Dels ritus a las creences: la confessió judicial”, L'avenç, 106, pp. 20-31.

¹⁷⁴⁸ Martínez Gijón, José (1961), “La prueba judicial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media”, p. 50.

¹⁷⁴⁹ Doc. 8. Proceso contra Brianda, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 36 & doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fol. 40.

¹⁷⁵⁰ Doc. 8. Proceso contra Brianda, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fols. 15v.-16.

¹⁷⁵¹ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fol. 3.

¹⁷⁵² Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 36.

¹⁷⁵³ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 19.

Una vez vertidas estas confesiones, el magistrado invita al escribano a que las lea en su plena literalidad –“dictus inquisitor mandavit et fuit sibi lecta de verbo ad verbum”– para que la investigada lo ratifique, garantizando que antes de asentarlos en el Registro la transcripción responde a la realidad, debiendo ratificarla, pues ha de constar su aquiescencia, esto es, que “stetit et perseveravit in ea”¹⁷⁵⁴.

La actitud por lo común es colaborativa, máxime tras padecer reclusión, invocando el deseo de confesar sus yerros contra los mandamientos de la Iglesia, a cuya autoridad se someten, “que quisiesse espontaneamente decir e confesar a su reverencia los errores por ella cometidos contra la Santa Madre Yglesia e iusmeterse ad aquella e a su reverencia como inquisidor”¹⁷⁵⁵.

Su valor etnográfico reside, como escribe R. SANMARTÍN a propósito de los documentos sobre la confesión de conversiones –matizadamente distintos, pero a la par análogos–, “en el testimonio que aporta sobre el dolor moral y su curación, sobre la complejidad del interior del hombre, sobre la tensión entre ruptura y continuidad de la identidad, sobre la estrecha relación entre valor y conocimiento, sobre la fuerza avasalladora con la que irrumpe en la experiencia una sorprendente vivencia que impone su verdad a quien la sufre y que levanta preguntas sobre el conocimiento y las creencias en quien lo estudia”¹⁷⁵⁶.

Algunas mujeres son meticulosas y les pierden los detalles, que les puede conducir a la postre, si no miden sus palabras, al patíbulo o a la ignominia; empero, a veces no son las precauciones adoptadas sino el carácter de cada persona o su [no] sociabilidad los antídotos más eficaces de futuras delaciones, como le sucede a una judeoconversa castellana, descrita como “muger muy escasa, que no se confiava de nadie”¹⁷⁵⁷.

¹⁷⁵⁴ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fol. 8v.

¹⁷⁵⁵ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 19.

¹⁷⁵⁶ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), “Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, p. 292.

¹⁷⁵⁷ MELAMMED, Renée Levine (2000), “María López. Una judaizadora castellana convicta”, en *Mujeres en la Inquisición, La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, p. 83.

El Medievo es una metacultura del gesto. No en vano, en las centurias finales se redactan multitud de textos que ajustan el lenguaje no verbal al estado social de cada individuo, en especial religiosos y mujeres. Dichos gestos pueden ordenarse de acuerdo con su mayor o menor grado de ritualismo o espontaneidad. Como señala J. C. SCHMITT, aunque se refiere al mundo monástico, lo opuesto a la virtud de la *modestia* es la *gesticulatio*, concebida como un uso exagerado y desmedido del gesto¹⁷⁵⁸.

El comportamiento gestual es un índice emocional de la mentalidad colectiva. Existe una dimensión "intersubjetiva" en la que en el nivel de los *afectos* las mujeres viven la vida cotidiana o su excepcionalidad "afectadas" por el plano de la *experiencia*. *Efecto y afecto* se suman en el concepto de "afección" definido como una situación de los sujetos relacionada con los afectos¹⁷⁵⁹.

La *conffesio* es uno de esos momentos álgidos en que se muestra con mayor contundencia el discurso del poder, disfrazado y tamizado de falso paternalismo, no por generosidad sino por puro pragmatismo, y siempre desde la hipocresía, donde la gracia arbitraria anida en la esencia de su actividad, y donde el discurso ideológico es elástico y adaptable a las circunstancias¹⁷⁶⁰. Ello explica que en sus sucesivas comparecencias las viudas se dirijan a los magistrados como "muy reverendissimos senyores" o "paternidades", colocándose en un plano de inferioridad, y acatando la jerarquía inquebrantable e inquebrantada. La *intitulatio* de esta acción atrictiva es palmaria e indubitable: 'Ihesus miserere mei. Yo, peccadora'¹⁷⁶¹. Desde esta misma óptica, la cédula que entrega a los inquisidores Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, vecina de Teruel, es paradigmática en cuanto a las fórmulas utilizadas en su exordio:

¹⁷⁵⁸ SCHMITT, Jean-Claude (1992), "La moral de los gestos", en *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, Madrid, Taurus, p. 138.

¹⁷⁵⁹ BESSERER, J. Federico (2014), "Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: hacia una economía política de los afectos", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 27/81, pp. 55-76.

¹⁷⁶⁰ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2006), "De la Inquisición y de la intolerancia", en *Intolerancia e Inquisición*, vol. 1, pp. 53-54.

¹⁷⁶¹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 19.

“E en esas cosas yo peccadora me confieso a nuestro Senyor Ihesu Christo haver offendido y peccado como a mala christiana, no mirando la salut de mi anima por malos conseios y subgestioness, reconosco haver errado, clamo merced a mi Senyor Ihesu Christo me quiera perdonar y a vos padre que penidome dello y delibre nunca tornar... Y assi de parte de nuestro Redemptor vos ruego hayaes merced de mi, car cras todo lo que la Sancta Madre Yglesia cree, y quiero bevir y morir en la Sancta fe de Nuestro Salvador Ihesu Christo”¹⁷⁶².

Por un lado, la *paternitas* entraña un acto de reverencia –respeto, cuando no veneración– hacia los religiosos, considerándoles padres espirituales, lo que agrega un componente de sometimiento doctrinal como miembro de la *Ecclesia* que estos últimos pastorean, y en especial hacia las mujeres, portadoras y transmisoras de la mácula del pecado original. El “sufrimiento” es un concepto moral, no una simple sensación mediada de dolor¹⁷⁶³.

Prácticamente hasta el Concilio de Trento, donde se precisa en el decreto sobre el Sacramento de la Penitencia que la materia de este son los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción), ningún texto se refiere a la contrición, pese a que es objeto de debate teológico desde el siglo XII, al socaire de la noción de “gracia santificante”¹⁷⁶⁴. Obligados todos los fieles por el precepto de la confesión anual, los inquisidores, al igual que los confesores, deben aprender a discernir –aunque estas directrices no se consoliden hasta el período postridentino en una tradición que arranca del *Catecismo Romano* (1566), existen innumerables *Sumas* de confesores y *Manuales* de confesión– las señales que delaten que el dolor es verdadero o fingido¹⁷⁶⁵.

Estos *Epítomes* abundan en la idea de que el dolor y las lágrimas, equivalentes simbólicamente a la sangre del corazón y del espíritu, constituyen uno de los castigos que entraña el propio pecado, a la par que son un medio de lavar la culpa

¹⁷⁶² *Ibíd.*

¹⁷⁶³ ASAD, Talal (1986), “Medieval Heresy: An Anthropological View”, *Social History*, p. 348.

¹⁷⁶⁴ Sesión XIV, caps. 3-4.

¹⁷⁶⁵ VIZUETE MENDOZA, J. Carlos (2015), “‘Dolor de corazón’. Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 107.

y redimirla¹⁷⁶⁶. Como determina un versículo de los Salmos, “mi sacrificio es un espíritu contrito; un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias”¹⁷⁶⁷.

La manifestación sociocultural de las emociones, a través de posturas, gestos, entonaciones y otros elementos locutivos del discurso, tiene su proyección cuando se pretende activar la experiencia emocional en otros, al comunicar intenciones, motivaciones o deseos. Es la relación emocional con el otro, a la que M. L. HOFFMAN denomina empatía o emoción vicaria¹⁷⁶⁸.

La literatura hispánica de la época, al referirse a las lágrimas de los héroes o heroínas, acuña la expresión “llorar de los ojos” de forma espontánea¹⁷⁶⁹, opuesta al *planctus*; “si se expresa por medio de *llorar de los ojos* es porque *llorar* meramente implicaba muchas cosas más que ‘verter lágrimas’: conllevaba todos esos síntomas de dolor que son el llanto”¹⁷⁷⁰. El llanto silencioso (“verter lágrimas”) –se puede llorar, como escribe Octavio PAZ, no solo con lágrimas sino con pensamientos– es “mesurado”, y contrasta con la exagerada expresividad del *planctus*, que conllevaba gestos de dolor, asimilables a la *gesticulatio*). Ese es el escenario que se recrea ante los inquisidores¹⁷⁷¹. Cosa bien distinta es la efusión de lágrimas (“grandes llantos o lloros e llantos”) como exteriorización del dolor en entierros y funerales¹⁷⁷².

¹⁷⁶⁶ “Porque el dolor y las lagrimas que fueron castigo del pecado quiere Dios que sean remedio del; en tanto grado que siendo pena de la culpa las iguala con la sangre de los Martires: porque asi como esta derramada por Jesu Christo quita todos los pecados, asi aquella (que son sangre del corazon y alma) derramadas con la contricion lavan las manchas de las culpas: si te abrasas, si te quemas, si estas ardiendo entre las llamas del pecado, socorre con agua al fuego, lagrimas de contricion, que estas lo remedian todo”. RÍO Y TORT, Honorato (1768), *Epítome utilísimo de la Contricion. Su declaración, motivos y medios para alcanzarla*, Barcelona, Imprenta de Jayme Ossat Librero, pp. 2-3.

¹⁷⁶⁷ Salmos, 51:17.

¹⁷⁶⁸ “There is evidence for a natural tendency in humans to respond vicariously or empathically through involuntary, minimally cognitive mechanisms like conditioning and mimicry. The resulting empathic affect provides non verbal, physiologically based cues, linked to the actor’s own past experiences”. HOFFMAN, M. L. (1981), “Perspectives on the difference between understanding people and understanding things: the role of affect”, en *Social Cognitive Development*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 74-80.

–PASCUAL, José A. (1984), “Del silencioso llorar de los ojos”, *El Crotalón*, I, pp. 799-805.

¹⁷⁷⁰ DISALVO, Santiago (2007), “Gestualidad en el Cantar de Mío Cid: gestos públicos y modestia”, p. 73.

¹⁷⁷¹ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁷⁷² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), “Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”, *Cuadernos de Historia de España, versión On-line* 83, pp. 107-139.

La inmensa mayoría de las procesadas lo pronuncian genuflexas o “genuflectantes”. El hecho de doblar las rodillas (“flectamus genua”) es un gesto de respeto, penitencia y reconocimiento del pecado, pero también de sumisión a la autoridad, es un discurso corporal elocuente para los inquisidores, en el que se aglutinan respeto, sumisión, dependencia y humildad¹⁷⁷³. Este último se reserva para los días penitenciales, ya que es una postura que expresa la actitud interior de conversión y dolor, pese a que en los Hechos de los Apóstoles se contempla como una señal de súplica¹⁷⁷⁴.

Entre los innumerables motivos por los que el ser humano llora, el más excelso de todos se identifica con el dolor experimentado por quienes eran capaces de mirar atrás y reconocer los errores del pasado. Para el creyente las lágrimas vertidas –en su doble faceta emocional y penitencial–, tras cobrar conciencia de sus propias faltas, se transformaban en agua purificadora que borraba los pecados, dejando el alma libre de mácula. Muchas viudas alegarán que “esto hizo pensando que no erraba”¹⁷⁷⁵.

En este “valle de lágrimas”, tenido como un lugar de destierro, para sentirse purificado no bastaba con recibir las aguas redentoras del bautismo, debían sumarse las vertidas por cada creyente –con mayor motivo las conversas–, señal de un bautismo renovado en el interior de cada conciencia¹⁷⁷⁶. No en vano, para LEVINAS el rostro, y especialmente la mirada, es el principio de la conciencia emotiva¹⁷⁷⁷.

Si *a priori* era involuntario, por tratarse de un don divino (*gratia lacrymarum*), las técnicas dirigidas a provocar un estado de compunción fueron admitidas y fomentadas, lo que nos sitúa en la paradójica incompatibilidad entre los

¹⁷⁷³ ALDAZÁBAL, José (2003), *Gestos y símbolos*, Barcelona, Sender Ediciones, pp. 116-120.

¹⁷⁷⁴ Hechos de los Apóstoles, 9:40.

¹⁷⁷⁵ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 5-6v.

¹⁷⁷⁶ TAUSIET CARLÉS María (2009), “Agua en los ojos: el “Don de lágrimas”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, p. 176.

¹⁷⁷⁷ HOLST, Jonas (2015), “Ética de la amistad: estudio crítico sobre un concepto olvidado”, *Laguna. Revista de Filosofía*, 37, pp. 59-68.

sentimientos y su representatividad¹⁷⁷⁸. Las emociones no serían algo distinto del conocimiento, sino que podrían definirse como hábitos cognitivos aprendidos.

La acción de llorar es considerada como algo susceptible de ser aprendido, al tiempo que despertaba un caudal de emociones, “porque el dolor, la piadosa ternura o el sufrimiento que acompañaban al llanto formaban parte de una economía del sentimiento que podía influir en Dios”¹⁷⁷⁹. Se presume que las lágrimas constituían una prueba de la existencia de determinados sentimientos.

Sospechosas y ensalzadas a un tiempo, las *lacrimae* permiten auscultar claves emocionales, gestuales y experienciales en los contextos culturales de las religiones monoteístas. El llanto –sagrado y profano, paradójico¹⁷⁸⁰, público y privado, emotivo y ritual– la experiencia emocional y afectiva (*emotionology*) responde a un sistema de *representación*¹⁷⁸¹ –interno o somatizado–, no es un mero acto biológico¹⁷⁸², sino que tiene un componente teosocial. Dentro de la taxonomía de su multiplicidad ontológica, el inquisidor quiere percibir a un tiempo *lacrimae compassionis* y *lacrimae compunctionis*¹⁷⁸³, como modo de “objetivar” la sinceridad de su abjuración antes de perdonar a un corazón contrito¹⁷⁸⁴.

Por otro lado, la solicitud de comparecencia no siempre es atendida con celeridad por los inquisidores, porque tenían otros asuntos que atender o por cerciorarse de la autenticidad de los propósitos de la peticionaria, lo que causa inquietud en las

¹⁷⁷⁸ TAUSIET CARLÉS María (2009), “Agua en los ojos: el “Don de lágrimas”, pp. 167-168.

¹⁷⁷⁹ CHRISTIAN, William A. Jr. (2009), “Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, p. 144.

¹⁷⁸⁰ “Los que siembran con lágrimas cosechan entre cánticos”. Salmos, 126:5.

¹⁷⁸¹ BAMBERG, Michael (1997), “Language, concepts and emotions: the role of language in the constructions of emotions”, *Language Sciences*, 19/4, p. 311.

¹⁷⁸² El llanto es un modo de expresar sentimientos exclusivamente humano, que aparece en los niños entre las seis semanas y los cuatro meses –las lágrimas fisiológicas las derraman los animales con párpados móviles– en un proceso cognitivo-emocional. JARRÍN HERNÁNDEZ, Elena (2011), *Dacriopsicología: estudio sobre el origen y la clasificación del llanto emocional*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, pp. 17, 20, 34 y 38.

¹⁷⁸³ La Antropología cognitiva señala que cada “cultura” tiene un universo diferente de palabras para denotar sentimientos, que organizan de manera culturalmente específica, si bien el resultado no puede desembocar en una mera “textualización” de los sentimientos organizados por “dominios” y ordenados taxonómicamente. LUTZ, Catherine (1982), “The Domain of Emotion Words in Ifaluk”, *American Ethnologist*, 9/1, pp. 113-128.

¹⁷⁸⁴ GERTSMAN, Elina (2011), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Abingdon & New York, Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, v. 10, pp. xi-xii.

afectadas: “esta confession fue fecha a petiçion e rogaria de la dicha Graçia d’Esplugas, la qual envio a rogar dos o tres vezes al senyor inquisidor que la oyese”¹⁷⁸⁵. Cuando son llamadas de nuevo o piden una segunda comparecencia se les pregunta la causa de las omisiones de la primera sesión: “interrogada que porque no dixo estas cosas la primera vegada que la interrogaron de aquellas, responde que porque entonces no le recordaban, e despues pensando en ellas le han venido a la memoria y las ha dicho”¹⁷⁸⁶.

La presión sobre ellas es tremenda, implacable. El secreto permite la delación pero también la más absoluta indefensión: si se negaban y habían sido delatadas por sus cómplices, serían declaradas “pertinaces”; si no delataban a su vez a sus cómplices, serían “diminuidas”. Además, los procesos se encadenan, generando el efecto de “bola de nieve”. Este sistema es crucial en las prácticas corales, por la propia textura de redes, más intensas entre las féminas¹⁷⁸⁷.

La disyuntiva que implica la decisión de delatar, engloba la perspectiva ética y moral de la acción ante el otro, en cuanto fidelidad y apoyo, pero también el peligro de ser sentenciada a muerte, cuando el miedo rompe la firmeza del silencio. Porque a todas ellas se les exige para obtener el perdón que “si lo tuviere e cometiere o de otro lo supiere por cierta sciencia, credulidat, presumpcion o de otra qualquiere manera luego lo revelare a vosotros reverendos senyores padres o a quien por tiempo el tal Officio terna”¹⁷⁸⁸. Asimismo, y casi con las mismas palabras, otra viuda oscense asegura que “si supiere o por presuncion conosciere alguno o algunos estar o tener los tales errores, revelarlos y decirlo a vosotros dichos reverendos senyores inquisidores e vicario general o a quien de drecho dezir y rebelar se pertenescera”¹⁷⁸⁹.

¹⁷⁸⁵ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 47.

¹⁷⁸⁶ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 14.

¹⁷⁸⁷ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 104.

¹⁷⁸⁸ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fols. 14-14v.

¹⁷⁸⁹ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 39-39v.

En las principales encrucijadas que la vida nos presenta la elección personal está condicionada por adhesiones, donde la lealtad y la fidelidad tienen su propio peso específico¹⁷⁹⁰. No en vano, “la peur peut en effet devenir cause de l’involution des individus... la régression vers la peur est le danger qui guette constamment le sentiment religieux”¹⁷⁹¹.

Para culpar al “otro” y salvarse “ellas” los hechos se tergiversan, utilizando todas las evidencias que en otro tiempo fueron de identificación para desligarse de estas, haciendo creer que fueron otras las que las embaucaron. Se lee entre líneas el propósito de decir lo que los inquisidores quieren escuchar para que tomen una actitud benevolente, porque su interés no solo radica en que depure sus culpas sino que delate a terceros: “decir verdat de todo lo que sabie de si mesma e de otras qualesquiere personas”¹⁷⁹².

En la palabra se inserta la sospecha, pues encubre otra *verdad*: el discurso se torna ambiguo, al estar cargado de una intencionalidad orientada a la aceptación, recurriendo a la estrategia de la apariencia. La necesidad de hacer creer que los *culpables* son los “otros” es un subterfugio fácil cuando te sientes víctima. La estrategia consiste en remarcar dualidades: el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, etc. Si ella es “buena” los otros son “malos”, aunque tenga que traicionar a su gente¹⁷⁹³.

¿Cabe juzgar a la delatora? ¿Era realista mantener los lazos afectivos o las claves de identidad? ¿La solidaridad brindaba más certidumbre que la deslealtad? Las decisiones se tomaban individualmente, sin un patrón de comportamiento; cada quien decide sus posiciones de acuerdo con sus convicciones, que nunca son definitivas, pero que brindan, en medio de la incertidumbre, estabilidad y congruencia entre creencias y actos. Dar prioridad a la supervivencia individual o

¹⁷⁹⁰ DOUGLAS, Mary (1998), *Estilos de pensar, Ensayos críticos sobre el buen gusto*, Barcelona, Gedisa, p. 15.

¹⁷⁹¹ DELUMEAU, Jean (1991), “Une histoire de la peur”, *Hojas de Antropología Social*, 8, p. 38.

¹⁷⁹² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 19.

¹⁷⁹³ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohisopano”, *Fronteras de la Historia*, 12, p. 94.

resistir a la presión a favor de la confianza en el semejante crea cuestionamientos existenciales en los que es necesario decidir entre el rechazo del grupo o la lealtad, asumiendo la amenaza del castigo. El remordimiento de la delatora es inexistente, o rara vez aflora, porque el deseo de sobrevivir es infinitamente más intenso que el sordo sentimiento de la conciencia.

En todo este contexto, el papel de los confesores es palpable, sin la colaboración de los vicarios o los curas en las parroquias posiblemente no habrían llegado estas noticias a los aledaños del tribunal¹⁷⁹⁴. No en vano, la excelente historiografía italiana sobre el tema, uno de cuyos máximos exponentes es A. PROSPERI¹⁷⁹⁵, lo califica como el *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, pues “la presenza della Chiesa nell'Italia moderna si è fatta sentire in termini non solo di potere politico ma anche di conquista delle coscienze”¹⁷⁹⁶.

Desde la óptica inquisitorial tan sospechoso es declararse inocente como vagamente culpable¹⁷⁹⁷. Por ello, en sus confesiones –que en cierto modo, aunque con matices, se comportan como *Ego Documents*– las imputadas imploran la misericordia divina –atributo referido al perdón de los pecados tras un arrepentimiento sincero– y la del inquisidor para atenuar la pena, frente al rigor del Derecho. Es más, despertar en sus juzgadores la capacidad de sentir compasión –no lástima– por las que sufren y que les brinden apoyo espiritual, que implica consuelo y consejo, así como sentir su desdicha y rogar por su bienestar. No en vano, en su etimología latina constan: *misere* (“misericordia, necesidad”); *cor* (“corazón”) y *ia* (“hacia los demás”)¹⁷⁹⁸.

¹⁷⁹⁴ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", p. 107.

¹⁷⁹⁵ PROSPERI, Adriano (1999), "Notas sobre la Inquisición", *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 17, pp. 31-37.

¹⁷⁹⁶ PROSPERI, Adriano (2009), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Milano, Giulio Einaudi editore.

¹⁷⁹⁷ BENITO, Ana (2012), "Inquisition and the creation of the other", p. 55.

¹⁷⁹⁸ El término hebreo es *rehamim* (“visceras”), que en sentido figurado expresa el sentimiento íntimo y amoroso que liga a dos personas. Asimismo, *sonhanan* (“mostrar gracia, ser clemente”), *hamal* (“compadecer, perdonar”) y *hus* (“conmoverse, sentir piedad”).

Florencia de Peñas, de Monzón, tras entregar una cédula autógrafa con su confesión, y brotando las lágrimas de sus ojos, suplica perdón y misericordia, acatando con diligencia y paciencia el correctivo que entienda el inquisidor: “demanda agora con lagrimas perdon e misericordia, e que ella sia appareiada de fazer aquella que a su reverenda sennoria plazera e aquella tomar e cumplir con paciencia”. La sumisión es incondicional¹⁷⁹⁹.

La expresividad en cuanto a la petición de clemencia es, a veces, enfática. Luisa Pallarés, viuda avecindada en Barbastro, tras personarse en la Audiencia por cuarta vez, intentando poner fin a un *viacrucis* que para ella era un auténtico sinsentido, “demanda misericordia y se echa en los braços de la Sancta Madre Yglesia”¹⁸⁰⁰. También es reveladora la dicción de Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, que “se havia tornado christiana” tomando el nombre de Catalina, al que pronto renunció, antes de reconocer sus culpas, tras entregar “una cedula de su confession”, apostrofa: “¡senyor, misericordia! ¡senyor padre, misericordia! ¡senyor havet compasion e misericordia de mi peccadora!”¹⁸⁰¹.

Muchas de estas mujeres, amén de ser viudas y conversas –valoración negativa *ab initio*–, tienen una nota en común: son ancianas o se encuentran en la segunda madurez, y quizás se sienten desorientadas –¿o fortalecidas?– por la muerte de su cónyuge, cuya pérdida no es siempre distante en el tiempo, de modo que todavía atraviesan el período de duelo. Su comportamiento es taimado pero discreto, pues los errores en la estrategia –incluso el necio, cuando calla, parece sabio– pueden tener consecuencias graves y ejercer un efecto bumerán si ya han sido reconciliadas, por el riesgo cierto de la hoguera.

Se aprecia una relación dialéctica –un pugilato siempre desigual– entre la procesada y el inquisidor, que se traduce en un juego de estrategias, que nos sitúa en un término equidistante entre la lectura hipercrítica y negacionista de la

¹⁷⁹⁹ Doc. 5. Proceso contra Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón, fol. 8v.

¹⁸⁰⁰ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fols. 22-22v.

¹⁸⁰¹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19-20v.

veracidad de los procesos, y la asunción ingenua de los textos sin método crítico. Ciertamente y pese a todo, aunque las reglas del juego, en cuanto el escenario es jurídico, siempre hay un margen de libertad para las perseguidas y métodos de doblegar sus voluntades por parte del estamento inquisitorial, en los que algunos autores, utilizando un símil felino, han denominado “el gato y los ratones”¹⁸⁰².

El miedo, que inhibe la razón, produce que actúen sin saber realmente lo que les convenía. El decir o no decir provocaba enredos cuyas consecuencias no sabían anticipar, optando en ocasiones como medio de supervivencia el disimulo. Saben que están luchando por su propia vida, que deben seleccionar cuidadosamente los episodios sobre los que trazarán su línea argumental¹⁸⁰³. Las viudas que discurren por nuestros procesos –que es de común aspiración– pretenden evitar daños mayores o minimizar en lo posible los efectos nefandos que entrañaría un enfrentamiento –salvada la resistencia pasiva, que suele ser la primera vía–, por sutil o leve que este fuere, si los inquisidores eran conscientes de la estratagema. Se trata de sortear la presión para no denunciar a sus cómplices o encubridores, que suelen ser familiares y amigos, lo que resultaría corrosivo para su retícula y sujeción social; evitar comprometerles, cosa harto compleja.

La readmisión en el *gremio* de la iglesia solo se obtiene, así lo manifiestan los inquisidores a Gracia de Esplugás, viuda de Zaragoza, si procedía con honestidad y se atenía estrictamente a la verdad: “cum clementia rescipere et cum gremio et unitati Christi fidelium unire taliter quod sponte et non fecte cuncta peccata sua tam hereticalia quam apostatica que egit comissat et perpetravit et que de aliis quodumque modo sciret confiteretur”¹⁸⁰⁴.

La simulación *in genere* –no en la acepción politológica, que parte de la premisa de la separación entre lo moral y lo político en la gobernanza– ha sido definida por los sociólogos como una estrategia para superar los conflictos, obtener la

¹⁸⁰² BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2013), “El reo y los inquisidores: un juego de estrategias”, en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, pp. 387-408.

¹⁸⁰³ MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (2004), “¿Confesión o conversión?: objetivo del proceso inquisitorial”, *Communio*, 37/1, pp. 185-198.

¹⁸⁰⁴ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 37v.

obediencia y lograr formas de integración¹⁸⁰⁵. Se pretende lograr la connivencia pasiva del inquisidor, ¿o acaso era inútil, porque el jurisdicente había sido educado en la *empatía* hacia los herejes por el riesgo de caer en sus persuasiones?

Existe una preocupación constante en los teóricos, ya que la virtud no es fácilmente reconocible a través de las acciones de los hombres, pues un acto puede parecer virtuoso y encubrir intenciones reprochables convirtiéndose en una acción reprensible. La apariencia de virtud es tanto más vituperable que el vicio, pues introduce en las relaciones comunitarias engaño, falsedad y mentira. La presencia perturbadora de la *simulación* termina alterando el dispositivo funcional de la fama ligada a la virtud¹⁸⁰⁶.

Imperceptiblemente aparece un sinónimo de *simulación* que es *disimulación*, pero durante el siglo XV ambos se definen como conceptos distintos. En el *Diccionario Eclesiástico* de Rodrigo de SANTAELLA, publicado en el año 1499, se entiende que simular es “mostrar lo que no es, como mostramos ser buenos siendo malos”, mientras que disimular “es fazer una cosa y mostrar que no la faze”. Simular se relaciona así con el “fingimiento”, mientras que disimular entrañaría “ocultar”, siendo dos formas de engaño diferentes¹⁸⁰⁷. En la conversa se produce el tránsito de un espacio de existencia a otro que E. GRAFF-ZIVIN percibe bajo la óptica “teatralidad”, sustentado en torno a la condición soberana del secreto¹⁸⁰⁸.

Los relatos están calculados por sus autoras para mostrar su cooperación, y con ello obtener el perdón, o cuando menos benevolencia. Aleccionadas o no, bien sabían que su confesión, que tenía todavía un significado sacramental y no judicial, debían adoptar una actitud de plena subordinación al inquisidor y reconocerse pecadora. Caso de no acatar las penas y correcciones espirituales, o

¹⁸⁰⁵ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel (2007), “‘Simular’ y ‘disimular’, percepción de un concepto moderno en la Edad Media hispana”, *Res Pública. Revista de Filosofía Política*, 10/18, p. 335.

¹⁸⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 336 y 339.

¹⁸⁰⁷ *Ibíd.*, p. 343.

¹⁸⁰⁸ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginaris marranos: la lógica inquisitorial”, p. 319.

transgredirlas, se previene a Violante de Castro, que recaería sobre ella sin remisión todo el peso del Derecho:

“Assi lo juro y prometo y juro y prometo que humilmente y con pasciencia recibire qualquier penitencia que por vuestras reverencias por las dichas sospechas me sera dada e la cumplire enterament sin diminucion alguna, y sin yr ni venir en todo ni en parte contra ella, so pena de incurrir en las penas por los sacro canones estatuydas contra aquellos que fazen o torna a caher en lo que yo he jurado e abjurado, los quales quiero y consiento me sean impuestas, segund que el Derecho dispone”¹⁸⁰⁹.

Adviértase en las declaraciones de la viuda Blanca Montesa, vecina de Zaragoza, que reconoce que las ofensas en que había incurrido contra Dios y la Iglesia, habían adquirido el grado de delito. De nuevo el binomio inconsútil pecado-delito: “como ella hoviesse offendido a nuestro Senyor Ihesu Christo en algunos delictos e sintiendose pecadora de aquellos que se iusmetia, segunt que de fecho se iusmetio”¹⁸¹⁰. La sensación de impotencia es manifiesta, al punto de que se encomienda al designio de sus juzgadores: “e se puso en braços e poder de la Sancta Madre Iglesia y de los dichos senyores inquisidores”¹⁸¹¹.

Su homóloga Violante de Santángel, vecina de Huesca, se expresa en unos términos parecidos, lo que nos inclina a pensar que respondían a un formulario preestablecido: “las quales cosas por mi confessadas conozco haver errado o offendido a Ihesu Christo nuestro Senyor, e haver venido contra la sancta Madre Yglesia y sus mandamientos, e ser merescedora de grande pena e culpa, porque a nuestro Senyor Ihesu Christo e a vuestras paternidades misericordia demandando, offresciendome presta y aparexada estar a qualquiere penitencia que por vosotros senyores me fuere inpuesta, e complir aquella por mis fuerças con mucha voluntat y apariencia en remission de mis graves peccados”¹⁸¹². De todos modos, la duda persiste. ¿Las confesiones están mediatizadas o existe un guion previo al que deban ceñirse?

¹⁸⁰⁹ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fols. 14-14v.

¹⁸¹⁰ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 9.

¹⁸¹¹ *Ibidem*.

¹⁸¹² Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fol. 6.

Se trata de la comisión de un error que se traduce en una ofensa a Jesucristo, y que de modo concomitante implica a la Iglesia Romana y los preceptos de ella emanados. Reconocimiento de una culpa –no implica la conciencia previa– que entraña una pena que implora la corrijan con misericordia, con la aceptación de cualquier penitencia que le sea impuesta, que cumplirá con toda su voluntad, sin limitarse a una mera apariencia fáctica, para remisión de sus “graves” pecados. Su condición de “pecadora” le sitúa en clara indefensión, casi en condición de expósita, que es lo que complace a sus juzgadores.

Las mujeres que no cuentan con destreza en la escritura prefieren dictarla a un tercero, acudiendo al tribunal portando un pliego, motivo por el que son interrogadas para esclarecer los contenidos del documento. Sirva de ilustración el proceso incoado a Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, vecina de Calatayud, en el que se incluye un testimonio clarificador del jurisconsulto Juan Vives, ciudadano de la urbe. En su declaración señala que, a solicitud del hijo de la causante, canónigo de Santa María de los Corporales –obsérvese de nuevo la interesante política matrimonial de esta generación de conversos que intenta diluir su “mácula” haciendo que uno de sus vástagos profese como ministro de la iglesia–, con motivo de la apertura del período de gracia, y dado que su progenitora era una anciana, “rogo a este testigo que quisiese ordenar la confesion de su madre”¹⁸¹³.

Tras acordar el *modus operandi*, el clérigo le entregó unas notas para que les diera coherencia –“truxeronle a este testigo la sustancia de la dicha confession que la dicha vieia havia de hazer”–, acudiendo más tarde ante la anciana para leérselo (“despues de ordenada la lio este testigo a la dicha Isabel Ruiz”), limitándose la destinataria a preguntar, confundida o quizás ofuscada: ¿a todo esso tengo de dezir sí?¹⁸¹⁴

¹⁸¹³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 27.

¹⁸¹⁴ Ibídem.

El jurista le persuadió de que era conveniente que asintiera a todos los cargos, preguntándole, no obstante, si vieron como cristianos: “y a la dicha confessor dixo ‘assi bivian ellos y mi marido, como esos ¿verdat?’ y dizia ellos por los inquisidores”. Algo no funcionó, porque existían disparidades entre lo confesado y lo que figuraba en el documento: “dize este testigo que tiene la dicha confesion en scripto, y que la dara a sus reverencias para que vean si la dicha vieia ha fecho e confessado mas o menos de lo que aquella confesion contiene”¹⁸¹⁵. Los inquisidores preferían las declaraciones orales, o que a lo sumo se apoyaran en un pequeño traslado escrito para asegurarse de la veracidad, lo mismo que los *dayyanim* hebreos en las causas penales¹⁸¹⁶.

Son raros los casos en que se dicte sentencia condenatoria partiendo de la prueba testifical sin que medie confesión¹⁸¹⁷. La existencia de indicios o presunciones “a prima facie” –de derecho (*praesumptio iuris*), de hecho (*praesumptio facti*) o de persona (*praesumptio homini*)– permiten al juez invocar procedimientos extraordinarios *ad eruendam veritatem*, como la “cuestión de tormento”¹⁸¹⁸.

Los textos legales no contienen una prohibición expresa a la tortura, por lo que adquiere la calidad de práctica *praeter legem* y no *contra legem*. La filosofía jurídico-penal que descansa en la idea de que los indicios revelan como mínimo mala fama, y esta a su vez una conducta punible, donde los intereses de la fe prevalecen sobre cualquier otro iusvalor, permite la aplicación de penas aflictivas con anterioridad a la sentencia, legitimadas *a posteriori* si se obtenía la confesión¹⁸¹⁹. Se usa como último

¹⁸¹⁵ Ibídem, fols. 27-27v.

¹⁸¹⁶ SUÁREZ BILBAO, Fernando (2006), “Los judíos castellanos y la Inquisición de los Reyes Católicos”, en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, vol. 1, pp. 340-342 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1993), “Reflexiones en torno a la penología hebrea en los reinos hispánicos: delito de lesiones”, *Ivs Fugit*, II, pp. 237-268.

¹⁸¹⁷ MELAMMED, Renée Levine (2000), “María López. Una judaizadora castellana convicta”, en *Mujeres en la Inquisición, La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, p. 93.

¹⁸¹⁸ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 101.

¹⁸¹⁹ GACTO, Enrique, “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, p. 179.

recurso, demostrada la inoperancia de otros medios de obtención de evidencias, como visitas de familiares y amigos, incomodidades de la cárcel, reflexión personal, soledad, exhortaciones, presiones psicológicas, promesas, amenazas, ardides, castigos, etc.¹⁸²⁰

El miedo, que forma parte esencial de las emociones, es uno de los principales resortes capaces de forzar la conducta. Se encuentra indisolublemente unido a la comunidad medieval y tiene una innata capacidad de influir en sus individuos, siendo una forma de acción social y un componente cultural, pues caben distintos miedos y formas de manifestarlo; no quiere decir que sean diferentes, pues sociedades dispares pueden responder de la misma forma a sus turbaciones¹⁸²¹.

Con la aplicación de la tortura, la víctima es desposeída de su cuerpo “para pasar a ser o estar a disposición del uso o finalidad absolutos impuestos por la lógica de las instrucciones del torturador”. En el estatuto epistemológico, ético y subjetivo de los individuos, el cuerpo es fuente-albergue de la verdad sometido a un “enhanced interrogation” cuyo fin es alcanzar un supuesto “bien” superior: la verdad, la confesión y la delación; aunque, a la postre, se produce un “des-habitar”¹⁸²².

Conocemos el trance sufrido por Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario y ciudadano de Daroca, en cuya denuncia el fiscal desglosa tres considerandos, ninguno de los cuales guarda relación con la prueba testifical practicada. Sometido al parecer del Consejo asesor, compuesto por Juan Martínez, rector de Santa Cruz, Andrés de Quintanilla, asesor, y Pedro de Mur, jurisperito, resuelven que a causa de los persistentes silencios se le debería aplicar una tortura moderada. A las once de la mañana, es sometida “a question de tormento” en los sótanos de la torre de El Trovador del palacio de la Aljafería, escogiéndose “el tormento de la escalera” –se le

¹⁸²⁰ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 440.

¹⁸²¹ VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2013), “Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana”, *En la España Medieval*, 36, pp. 62-63.

¹⁸²² BLANCO, Fernando (2016), “Imaginarios marranos: la lógica inquisitorial”, pp. 317-318.

coloca en un "potro" o caballete con peldaños puntiagudos, al través, de ahí su denominación—, a la que es maniatada¹⁸²³.

Las *Instrucciones* abordan la cuestión de la validez de la confesión obtenida bajo tormento por entender preceptivo que la víctima “ratificare o afirmare la dicha confesión en juicio”, una vez que hubiese sido “quitado del dicho tormento, ex intervalo, conviene a saber el día siguiente o tercero día”¹⁸²⁴. Por ese motivo, tres días después, a la diez de la mañana, y tras prestar juramento sobre la cruz y los evangelios, se procede a la lectura de la confesión (“juro por Dios, sobre la cruz y los Santos Quatro Evangelios, por sus propias manos corporalmente tocados, que diria verdat de lo que sabria”) de modo que “fuele leyda assi de palavra a palavra”, asumiendo su veracidad¹⁸²⁵.

En otro de los supuestos, una vez evaluados por los jurisperitos los “meritos” que concurrían en María Jiménez, viuda de un zurrador de la misma ciudad, el Consejo de expertos entiene por unanimidad, “omnes concordēs”, que se le aplique un tormento moderado (“moderamine tormentis”) al arbitrio de los inquisidores —advirtiēdo, no sin cierta hipocresía, que “fore torquendam et torqueri mandarunt ad eius arbitrium et voluntatem, videlicet citra sanguinis efussionem et mutilacionem membrorum”—, para que se elucide la verdad, tanto sobre lo probado a través de su confesión y de los testigos como lo que presumen pudo cometer, ya que permanece refractaria¹⁸²⁶.

Y así “fue puesta a quistion de tormento”, entre las diez y las once de la mañana, en la segunda estancia de la Torre del Trovador, en el subterráneo —“de lo mas baxo”—, sometiéndola a la tortura de la escalera. Queda patente que el agudo dolor que padecen sus extremidades le hacen rectificar, pues si al comienzo solo declara “que ayuno huna vegada el ayuno de Quipur”, ante la insistencia del

¹⁸²³ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 17.

¹⁸²⁴ Instrucciones de Sevilla de 1484, nº. 15.

¹⁸²⁵ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 18.

¹⁸²⁶ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 25.

inquisidor reconoce que no fue tan esporádico, sino que “ayuno otros quatro anyos el dicho ayuno de Quipur, huna vegada cada un anyo”¹⁸²⁷.

3.2.3 INTERROGATIO & DEFFENSIO: “NO QUIERE DEFENDERSE NI CONTRADEZIR”

El juez aspira a franquear “el muro de silencio” con todos los medios a su alcance. *A priori*, solidaridad dentro de la comunidad era una cualidad de doble filo: todos y todas lo sabían todo o casi todo de todas y todos. Mientras permanecieran impasibles y silentes todo iría bien, pero el día en que se produjera una fisura, una sola, por mínima que fuere, todo el edificio se desmoronaría tarde o temprano, pues cada declaración inculpatoria se comporta como una “bomba de racimo”, cuya deflagración terminaría por implosionar familias y linajes enteros. Los inquisidores, al cabo, son maestros en manipular las tensiones intragrupalas y los sentimientos de odio y resentimiento¹⁸²⁸.

Las conversas no forman un grupo homogéneo ni independiente, por lo que la posición femenina de apoyo a la comunidad no responde a una acción coordinada. La solidaridad étnico-confesional no es aglutinante bastante, pues conviven afinidades, rencillas, rivalidades, amistades y enemistades¹⁸²⁹. Su comportamiento en los interrogatorios introduce dudas sobre su firmeza; las acusaciones hacia otras mujeres de su comunidad o su propia familia, demuestran que mayor o menos frecuencia antepusieron su salvación o cualquier otra consideración.

Los prácticos del Santo Oficio describen con prolijidad el modo de proceder en los interrogatorios, tanto en su discurso formal como en las conductas que podrían adoptar las distintas actoras¹⁸³⁰. Advirtiéndoles que han de agudizar su astucia y

¹⁸²⁷ Ibídem, fols. 25. y 26v.

¹⁸²⁸ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 103.

¹⁸²⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2016), “La comunidad judía y conversa de Daroca (Zaragoza) en el siglo XV: refundación, vida cotidiana y círculos de sociabilidad”, *Hispania*, LXXVI, pp. 633-639.

¹⁸³⁰ Los *Directorios* tipifican diez recursos utilizados para encubrir sus convicciones: equivocidad, restricciones mentales, reformular al interrogador, contestar con interjecciones, tergiversar, solicitar respuesta conveniente, mostrarse apologistas y penegiristas, simular debilidad, fingir enfermedad, simpleza intelectual o falsa modestia. PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACÓ, José Manuel (1994), “El procedimiento

sagacidad para desmontar sus ardides, logrando que confiesen, dado que suelen ser “personas que engañan con sus respuestas”, enumerando las argucias más usuales¹⁸³¹, así como los recursos para neutralizarlas o “desbaratarlas”¹⁸³².

Tras ser preguntadas por su filiación, lugar de nacimiento y residencia, les instan a que declaren cuanto hubieren hecho y dicho contra la fe católica, apremiándoles para beneficiarlas “tanto quanto el derecho ubiere lugar”, al tiempo que se les prevenía de que no incurriese en falso testimonio, “porque tanta pena le sera dado por ello como sy maliçiosamente callase la verdad”¹⁸³³.

La gravedad viene dada por la entidad del acto y por las circunstancias que envuelven al pecador y al pecado: “quis, quid, ubi, per quos, quoties, cur, quomodo, quando” (quién, qué, dónde, por medio de quiénes, cuántas veces, por qué, de qué modo, cuándo), o sea, sujeto, objeto o materia, lugar, mediación, cantidad, razonamiento, modalidad y tiempo¹⁸³⁴.

Se realiza en presencia del inquisidor, previo juramento ante la cruz y los evangelios, que tienen ante sí y que deben contemplar con respeto, colocando sobre ellos su mano derecha. Las fórmulas se encuentran consolidadas, como la que consta en el interrogatorio de Blanca Montesa, alias Leonor, donde el fedatario escribirá:

“De mandato domini inquisitoris ach in eius posse, juravit ad Dominum Deum et super crucem Domini nostri Ihesu Christi eiusque Sacro Sancta quatuor Dey euvangelia coram eo possita suisque propriis manibus corporaliter tacta et receverenter inspecta que per juram et in vim ipsius respondit et dixit quod diceret veritatem omnimodem de hiis que comisserat quod sapiunt aut sapere possunt hereticam seu apostaticam

inquisitorial”, en *Inquisición y Conversos*, Toledo, Asociación de Amigos del Museo Sefardí y Caja de Castilla-La Mancha, p. 168.

¹⁸³¹ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, pp. 147-151.

¹⁸³² *Ibidem*, pp. 152-156.

¹⁸³³ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 385.

¹⁸³⁴ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, *Hispania Sacra*, 58/118, p. 441.

pravitatem et seu alias de hiis quod interrogata esset per dictum dominum inquissitorem”¹⁸³⁵.

Las moniciones y exhortaciones agravan la intensidad de los interrogatorios. Tras ser privadas de libertad, se les requiere para que respondan con pormenor a la denuncia del fiscal: “medio juramento exortata munita et denunciata interrogata super articulis denunciacionis eydem lectis et per eam intellectis”¹⁸³⁶. En todo caso aducirán que “lo que ha atorgado es verdat y lo que ha negado es falsia”¹⁸³⁷ o “que lo dicho y confesado por ella es verdat, y lo negado no es verdat”¹⁸³⁸.

Cuando los interrogatorios son estériles, como el efectuado a Blanca de Espalau, que niega de modo taxativo y sin concesiones todos los cargos, los magistrados la convocan semanas después para ser “reinterrogata super articulis dicte denunciacionis”. De esa forma, se emplea la fórmula “fuit monita, exortata et interrogata”, para instarla a confesar “si havia pensado dende que la interrogaron aqua y si se le acordava haver fecho alguna cosa que no la huviesse confessado que lo dixiesse”. No obstante, persiste en que tras una prolongada reflexión no ha logrado recordar nada que no hubiese expresado¹⁸³⁹. Algo similar sucede con Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, avecindada en Calatayud, quien niega salvo matizaciones los cargos que le atribuyen, no los recuerda o se remite a su confesión¹⁸⁴⁰:

¹⁸³⁵ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 9.

¹⁸³⁶ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 18 y 26-26v.

¹⁸³⁷ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fol. 17v.

¹⁸³⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 21v.

¹⁸³⁹ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 22v.-23.

¹⁸⁴⁰ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 44-46v.

Testigo	Localidad	Interacción	Glosa inquisitorial
Catalina Martínez, mujer de Pedro García, cedacero	Calatayud	Nodriz	“se referia a lo que tenia confesado”
Jaime de Fuentes	Villaluenga		“referiose a su confession”
Rabí Manuel, judío	Magallón		“se referia a su confession”
Juan Bravo, canónigo de Santa María	Daroca		“lo que tiene confesado es verdat y que lo otro no es verdat”
María Langa, mujer de Domingo Ferrero	Retascón	Servicio doméstico	“se referia a su confesional fecho antel prior de Duenyas... [y] no le recuerda tal cosa”
Pedro de Huerta	Daroca		“tal cosa no le recuerda”
Jaime de Savastián	Daroca	Aprendiz de mercader	“non le recuerda tal cosa... ya lo confesso al prior de Duenyas”.
Juana García, mujer de Benito Xavar	Langa	Servicio doméstico	Lo niega
Bienvenist Arruet, judío	Zaragoza		“ya lo confesso delante el prior de Duenyas en su confessionario”
Juan Vives, jurista	Calatayud		“lo que dixo en la dicha su confession antel prior de Duenyas todo es verdat... de todo ha fecho penitencia”
Salamón Axequo, judío	Calatayud		“non se acuerda de lo contenido en el”
Jucé Çarfati, judío	Valladolid		“no tiene memoria dello”
Jucé Enforna, judío	Calatayud		“nunca entro en el lugar”
Jucé Cadoch, judío	Calatayud		“no se le miembra que tal haya dicho”
María Gómez, viuda	Calatayud		“ya lo tenia confesado... non se le acordava”
Jucé el Bayo, judío	Calatayud		“es verdat ... pero que no lo dixo porque fuesse jodia”
Jaime de Fuentes	Villaluenga	Servicio doméstico	“ya lo tiene confessado e que lo otro que el teste dize no se le acuerda”
Rica, mujer de Açach Paçagón	Calatayud		“ya lo havia confessado”

Una vez publicadas las pruebas, las acusadas tienen la oportunidad de defenderse, si bien, la pauta común, quizás aconsejadas por sus letrados, el sentido común o la pura supervivencia, es que renuncien a ese derecho y se dobleguen al arbitrio de los inquisidores en una incidencia procesal que se denomina “submisio”.

La subordinación es expresa, incondicional, indubitable. Violante de Castro, es explícita, pues “se iusmete a los senyores inquisidores”¹⁸⁴¹, en sintonía con el comportamiento de Violante Ram, ambas viudas, “dicta denunciata dixo que ella no se queria defender ni cosa ninguna, sino que se iusmetia, e se iusmetio, a la sancta Madre Iglesia y a los senyores inquisidores, y que conocia haver errado y que les demandava penitencia de sus errores con misericordia, y estaba aparejada complir aquella, y todo lo que por sus reverencias le fuesse mandado”¹⁸⁴².

Detengámonos en alguno de los componentes más sobresalientes de su perfil. Nuestro personaje despues de ser confesante se ha convertido en denunciada; declina la defensa, no tanto porque se sienta culpable, sino porque la única forma de obtener un reproche penal lenitivo es asumiéndola. Se asemeja a una confesión donde se reconoce el yerro –ni pecado ni delito–, se comprometen a cumplir la penitencia, que no pena o sanción y, ante todo, responden al rol exigible a una pecadora: obediencia, pasividad y acatamiento del sistema patriarcal patrocinado por “sus reverencias”.

Esta adhesión incondicional se verifica a lo largo del proceso cuando se sienten en un callejón sin salida, en una encrucijada, como el que atraviesa Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, quien en su segundo interrogatorio “se somete a la Sancta Madre Yglesia de los crimines y delictos por ella cometidos y perpetrados y dexa aquellos a la discrecion y conocimiento de los reverendos senyores inquisidores”, asegurando que “sta muy presta y aparexada fazer y complir qualquiere penitencia que por sus reverendas paternidades por sus demeritos le fuere imposta”¹⁸⁴³.

La práctica totalidad de estas declaraciones tienen como epítome la firme promesa de comparecer cuantas veces fuere necesario si rescataban de su memoria nuevos episodios, de modo que se trata de una diligencia *apperta*: “otras cosas de present no me acuerdan, que si me acordassen, las confessaria, siempre

¹⁸⁴¹ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fol. 10.

¹⁸⁴² Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 15.

¹⁸⁴³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 37.

que se me recordaran prometo que tornare a vuestra reverencia a confessarlas”¹⁸⁴⁴.

Siempre se pretende recabar remembranzas en el piélagos de la memoria: “interrogada si ha fecho o servado algunos otros ritos o ceremonias judaycas o otras cosas contra nuestra sancta fe catholica, responde que por agora no le acuerda otro, pero que pensara mejor en ello y lo que le acordare lo dira, assi de si como de otros”¹⁸⁴⁵. El círculo solo se cierra satisfactoriamente si se añade una convincente delación que alimentará futuros procesos, mostrando una actitud cooperante, comprometiéndose a reflexionar sin vacilación sobre sus pecados.

Algunas se sienten al límite. Juana García, viuda del notario darocense Juan del Fierro, quien, tras leer los pliegos de la acusación, y ser exhortada a defenderse, alberga en su cabeza a modo de hipérbaton emocional tres sentimientos que conjugan ignorancia-aturdimiento, resignación-fingida confianza y desesperación-desistimiento. Al punto de que “no sabia que se dixiesse, salvo que lo dexava en la consciencia del sennor inquisidor, que si la querian matar, que la matassen, y si le querian dar la vida, gela diessen, dey que no queria dezir otro”¹⁸⁴⁶.

Según el texto del *Directorium* debe designarse un letrado defensor cuando concurran tres circunstancias: que la procesada niegue el delito, que haya testigos que le sean favorables o que ella misma lo invoque¹⁸⁴⁷.

El letrado, a quien se exige confidencialidad y la restitución de todos los documentos utilizados, se compromete a auxiliar “fielmente al tal acusado, alegando sus legítimas defensiones y todo lo que de derecho oviere lugar, según la calidad del dicho delicto”. Ha de ser intachable, cristiano viejo, experto en ambos Derechos, y reputado creyente, siendo asistido de un procurador¹⁸⁴⁸. En intervención forense “no debe procurar ni poner cavilaciones ni dilaciones maliciosas” y “en

¹⁸⁴⁴ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20v.

¹⁸⁴⁵ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 5-6v.

¹⁸⁴⁶ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 23.

¹⁸⁴⁷ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorium... cum commentariis Francisci Pegnae*, pp. 166 y 172.

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*, pp. 257-258.

cualquier parte del pleito que conociere y supiere que su parte no tiene justicia, no le ayudará más y lo dirá a los inquisidores”¹⁸⁴⁹.

Su cometido está mediatizado, pues solo podía comunicarse con su defendida en presencia del inquisidor, determinando la estrategia procesal, redactando los supuestos en que se basará el interrogatorio exculpatario, aclarando a su defendida su posición e induciéndola a declarar la verdad (“adequatio mentis et rei”) sin ocultación, con lo que a veces se transforma en un medio de presión más.

Los inquisidores en este punto suelen ser ecuanímes, al modo en que sucede con la viuda de Barbastro, Luisa Pallarés, a quien, tras interrogarle sobre las rúbricas que figuran en la acusación, le recuerdan su derecho a solicitar una copia del proceso y de los testimonios, así como la asistencia letrada gratuita, cupiendo siempre una declinatoria: “et post fuit interrogata dicta denunciata per dictos dominos inquisitores si se quiere defender que le daran copia del processo y testimonios para que lo vea, seyendo presente micer Fatas, y que se defendiese, que no le costara nada etc. o si se quiere submeter a la Sancta Madre Yglesia e dichos senyores inquisidores”¹⁸⁵⁰.

Pese a todo es consciente de que el único modo de obtener una sentencia benigna comporta abdicar de sus derechos: “dixit que no quiere defenderse ni contradecir ni quiere copia del processo, ante se submete a la Sancta Madre Yglesia y dichos reverendos senyores inquisidores demandando misericordia, como de fecho renuncio quibusvis defenssionibus, auxiliis et beneficiis quibus se posit in presente causa”¹⁸⁵¹.

Idéntica renuncia realiza María de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, quien “capta et accusata”, desiste de su defensa y contradictorio, así como la expedición de una copia testimonial y la atribución de un abogado: “quod ipsa non vult se defendere nec contradicere in hanc causa nec vult copiam processus nec advocatum nec procuratorem in presenti causa ni vult litigare contra

¹⁸⁴⁹ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 16.

¹⁸⁵⁰ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 23.

¹⁸⁵¹ Ibídem.

Sanctam Inquisitionem”. Ponderaba que si no se mostraba sumisa a los designios del tribunal, no lograría despertar benevolencia: “dixit quod se submittebat prout de facto se submissit simpliciter misericordie Sancte Matris Ecclesie et reverendorum patrum inquisitorum et eius juicio ut videant varietatem et judicent hanc causam cum misericordia”¹⁸⁵².

Sin embargo, no siempre se renuncia a la asistencia letrada, como sucede con Gracia de Esplugás, acaso porque su yerno era jurisperito y disponía de medios para satisfacer los honorarios, constando en el sumario esta solicitud: “dicta capta et denunciata petit per dictos dominos inquisitorem et vicarium generalem assignari sibi aliquem probum virum in advocatum et procurator ut pro ea et eius nomine presentem causam gerat et cum hiis dare sibi licenciam contituendi in procuratore suum apud acta cause presentis”. Designa a Pedro de Luna, jurisperito, y a Juan de Talavera, notario causídico, “ad dicendum, tractandum contradicendum”¹⁸⁵³. No todas, las menos, podían permitírsele, salvo que fueran de oficio, lo que no garantizaba precisamente su denuedo y competencia, cuando no connivencia con el tribunal.

Entre las diversas vías para probar su inocencia se cuentan: negar los hechos, demostrando que no pudo cometerlo; recusar a los miembros del tribunal, en razón de enemistad personal; alegar causas eximentes (minoridad, enajenación mental, etc.); aportar “abonos” mediante testigos que garanticen su ortodoxia; o confutar mediante “tachas” la falibilidad de los argumentos, para lo cual se elaboraban unas listas con las personas susceptibles de ser convocadas. Los alegatos de la defensa, que basan su redargüición en los artículos del fiscal¹⁸⁵⁴, invocan genéricamente la exoneración de culpa y la libre absolución con los pronunciamientos favorables: “de lo qual y de lo contenido en el presente proceso

¹⁸⁵² Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 31-31v.

¹⁸⁵³ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 29.

¹⁸⁵⁴ GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1989), “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, p. 182.

resultado y parece que el dicho exponente ha y deve de ser absuelto y dado por libre de lo que se le acusa"¹⁸⁵⁵.

En cualquier caso es un proceso agotador psicológicamente pues la plena identificación de los *fauctores* de la denuncia, rescatados de la memoria tras reflexionar en la celda sobre su vida y evaluar encuentros que generaron insatisfacción o enemistades, no siempre es suficiente para obtener la exculpación; el tribunal exige dos testigos que corroboren la agrimanía y reivindiquen su calidad de buena cristiana.

Con la viuda darocense María Jiménez la clave de la sentencia, relativamente benigna, radica en diversos factores: confesión en tiempo de gracia; coherencia y persistencia en sus declaraciones, incluida la realizada bajo tortura; activa participación de su letrado que desautoriza a los testigos por ser de "auditu", falsos o maliciosos; y apoyo de los compurgadores, que acreditaban su rectitud. Por último, el prolongado calvario, que le quebró la salud, a lo largo de siete años, parte de los cuales fue trasladada a Zaragoza, padeciendo desarraigo y soledad¹⁸⁵⁶.

3.2.4 ABJURATIO: "ME REPIENTO Y DEMANDO MISERICORDIA"

El propósito correccionalista y penitencial del Tribunal se aprecia en las *censurae* y *poenae medicinales* impuestas para alcanzar la *emendatio rei*, la *reconciliatio* y, en última instancia, la *absolutio*¹⁸⁵⁷, donde el deber pastoral consiste en atender "principalmente a la salud de su alma y ponella en buen estado"¹⁸⁵⁸, es decir, la *reconciliatio cum ecclesiae christianae*.

El concepto de Iglesia es indisoluble del de *comunión*, que tiene un significado sacramental, identificado con el sacrificio eucarístico de la transubstanciación, y sociológico, de participación o solidaridad en las liturgias. La *excommunicatio* es

¹⁸⁵⁵ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), "El procedimiento de la Inquisición española", p. 434.

¹⁸⁵⁶ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fols. 61-62.

¹⁸⁵⁷ GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1989), "Aproximación al Derecho Penal de la Inquisición", pp. 175-193.

¹⁸⁵⁸ FALCÓN PÉREZ, María Isabel & MOTIS DOLADER (2000), *Procesos penales del arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, doc. 542.

una ruptura de la *communio* de los beneficios espirituales de todo cristiano¹⁸⁵⁹. Relacionada en principio con un ámbito teológico, moral y pastoral, se le agregará un fuerte componente jurídico, frente a los que pretenden socavar el orden establecido¹⁸⁶⁰.

Los motivos de excomunión *latae sententiae* contemplados en la bula *In Coena Domini* de Alejandro VI, son renovados todos los años y leídos en lengua romance desde el púlpito, cada Jueves Santo, festividad consagrada a obras piadosas, en las iglesias del arzobispado¹⁸⁶¹. A su contenido pedagógico se une la tutela de la unidad del dogma¹⁸⁶².

La abjuración no se considera una sanción en sí misma –por lo que se impone antes de dictar sentencia–, admitiéndole a la reconciliación, y así "reducir los excomulgados al gremio y comunión de los católicos y que salgan de pecado... para que se reconozca el que los tuviere corrido de aver dado causa para ser castigado como para que los demás fieles se aparten de su comunicación"¹⁸⁶³.

Las disposiciones sinodales sistematizan las costumbres de las iglesias durante la eucaristía, donde se recordaban las fiestas que se iban a celebrar a lo largo de la semana, los preceptos eclesiásticos, los aniversarios, etc. invitando al pueblo "quod pro illis, quos nominavit, dicat unusquisque orationem dominicam et forte

¹⁸⁵⁹ HELMOLZ, Richard H. (1982), "Excommunication as a legal sanction: the attitudes of the medieval canonist", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 99, pp. 202-218.

¹⁸⁶⁰ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2013), "Integrar y excluir (comunión y excomunión en el Medievo)", *Hispania Sacra*, 65, p. 523.

¹⁸⁶¹ A.M.Z., *Constituciones Synodales hechas por fray Juan Cebrián*, tit. XXVIII De sententia excommunicationis. const. 11, fol. 115.

¹⁸⁶² "Como la vigilancia y cuidado pastoral del Pontífice Romano sea procurar en quanto pudiere la paz y sosiego de la republica christiana, ay principalmente resplandece en tener y conservar la conformidad de la santa fe catolica (sin la qual es impossible agradar a Dios), de manera que los fieles de Christo no sean variables como ninyos de poca eleccion ni se buelvan como velas a qualquiera viento y fuerça de doctrina, segun la perversidad de los hombres para comprobacion de sus errores, antes bien todos se hallan en la conformidad de la fe y reconocimiento del unigenito Hijo de Dios, sin ofenderse unos a otros en el discurso y comunicacion de la vida con malos exemplos, antes bien, aunados de la conformidad de la verdadera paz, como partes de un cuerpo crezcan en aprovechamiento y obediencia de su verdadera cabeza que es Christo y su Vicario en la tierra, el Pontífice romano sucessor del Glorioso San Pedro". A.M.Z., *Constituciones Synodales hechas por fray Juan Cebrián*, tit. XXVIII De sententia excommunicationis. const. 11, fols. 121-121v.

¹⁸⁶³ HELMOLZ, Richard H. (1982), "Excommunication as a legal sanction: the attitudes of the medieval canonist", pp. 202-218.

aliqua anima liberatir a penis”¹⁸⁶⁴. Es lógico que se participara a los feligreses de las abjuraciones que tendrían lugar en la jornada dominical, lo que incrementaba la expectación, a la par que la ignominia –cuando no burla– de sus protagonistas.

Siendo pública, se presta en el curso del sermón dominical pronunciado por el inquisidor ante los fieles de la parroquia. En medio de la nave central, frente al altar, se levanta un catafalco para que la cautiva, con la cabeza descubierta y en pie, escuche la prédica sobre la herejía de la que había de abjurar *de levi*. A su término, la abjurante toma entre sus manos el Nuevo Testamento y pronuncia una declaración formal de arrepentimiento, siendo advertida de que si recaía, adquiriría la condición de relapsa¹⁸⁶⁵. Este matiz de exteriorización se comporta como una circunstancia agravante objetiva, tenida en cuenta en la estimación moral del acto pecaminoso y su condición penal por haber sido excluido de la *societas christiana*. Cabe hablar de una socialización, juridización y desteologización del pecado¹⁸⁶⁶.

En ocasiones se realiza con cauciones, ya que de “aquella heregia de que vuestra reverendas paternidades me tienen en alguna manera por sospechosa de haver pasado a los ritos e ceremonias judaycas”¹⁸⁶⁷. Lo mismo aduce la viuda oscense Blanca de Ezpalau, máxime cuando la herejía no se había contrastado en su totalidad: “que se prueba contra mi, aunque no plenamente”, lo que no impide que *pro bono pacis*, “agora pora siempre jamas abjuro, niego, reniego de los tales errores y heregias, los qualles de mucho tienpo aqua he cometido y perpetrado”¹⁸⁶⁸.

En la abjuración de Violante Ram se describe con brevedad el escenario y los personajes, así como los lugares ocupados por estos, pues la jerarquía queda patente. El inquisidor y el vicario permanecen sedentes, a modo de tribunal, en un

¹⁸⁶⁴ AZNAR GIL, Federico Rafael (1982), *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, p. 131.

¹⁸⁶⁵ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorium... cum commentariis Francisci Pegnae*, pp. 190-191.

¹⁸⁶⁶ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, *Hispania Sacra*, 58/118, p. 444.

¹⁸⁶⁷ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fols. 13-13v.

¹⁸⁶⁸ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 41-41v.

catafalco, próximos al altar mayor de la catedral de San Salvador, como sede primada del arzobispado, incorporándose el procurador fiscal. Solo al fin es conducida ante el altar, ataviada con el traje de penitente, portando una cruz y ciñendo sobre su cabeza una corozca como señal afrentosa, con figuras pintadas alusivas al delito o a su castigo:

“Coram dictis dominis inquisitore et vicario generali sedentes pro tribunal in quadam cadafallo situato intra sedem civitate Cesarauguste, prope altare majorem dicta sedis, comparuit et fuit personaliter constitutus venerabilis Franciscus de Melgar, ut procurator fiscalis et minister Inquisicionis, in dicto cadafallo parte ex huna. Eciam comparuit in alio cadafallo, situado prope altarium supradictorum in dicta sede, Violans Ram, capta et denunciata, cum quadam vestimentum in dicta et cum quadam coroceca in capite coloreque crocey parte ex altera”¹⁸⁶⁹.

A propósito de los pecados notorios –el de herejía se tiene por tal–, el *Sacramental* atribuido a Clemente SÁNCHEZ DE VERCIAL (1421-23) señala: “e esta penitencia publica se debe de dar por quatro razones. La primera por quanto el pecado que es publico aya melezina publica. La segunda que aquel que gravemente peca debe padescer grand confusión e verguença. La tercera porque sea exemplo e castigo a los que lo vieren. La quarta porque los que lo vieren e supieren ayan manera de se arrepentir e non desesperar por ningunos e graves pecados”¹⁸⁷⁰.

Se traza un fuerte paralelismo entre gravedad y publicidad, porque esta última añade al pecado el escándalo de la asamblea de creyentes. Las conversas son desprovistas parcialmente de su identidad, al ser trasladadas a otra realidad de lo que poco o nada entienden, diluyéndose su identificación emocional; se produce la deshumanización por dilución de sus claves culturales. Hasta ahora las acusaciones se resolvían en la parroquia, en un acto en el que se pedía perdón, y

¹⁸⁶⁹ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 16.

¹⁸⁷⁰ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, p. 445.

donde la cohesión social se recomponía, pero la judicialización rompió el delicado mundo simbólico¹⁸⁷¹.

En raras excepciones no trasciende del ámbito privado, hecho que se constata con María de Ezpalau, a quien se convoca en la sede de la Inquisición de Huesca, en las dependencias donde se celebraba la Eucaristía, de modo que podía considerarse afortunada: “in domibus Sancta Inquisitionis, in aula ubi missa cotidie celebratur, coram dictis dominis inquisitoribus et vicario generali, comparuit ... confessa, capta et denunciata, que abjuravit publice sua delicta, sich ut prout in presenti abjuracione continetur, et cum hiis se obligavit prout in dicta abjuracione continetur eandemque acceptavit”. Presumo que así sucedió por estar implicado un fraile, en aras de evitar el escándalo que provocaría en la feligresía saber de la existencia de una coyunta carnal que ofendía a un estamento¹⁸⁷².

Los teóricos disciernen entre el perdón de Dios y el de la Iglesia, ya que son modalidades y tiempos distintos. Dios atiende a la contrición, o sea, la autenticidad que brota del interior, no pudiendo ser engañado, mientras que la Iglesia debe atender a la manifestación del arrepentimiento, reconciliando a la penitente, cupiendo engaño o ficción¹⁸⁷³. El perdón divino, que se produce *ipso facto*, no es efectivo hasta que se ejecuta a través de sus ministros. El perdón se recibe en cuanto a la culpabilidad; resta la expiación, que requiere del cumplimiento de la penitencia y de arrepentimiento¹⁸⁷⁴.

Como en el sacramento de la confesión la conversa muestra dos actitudes: contrición, o pesar por haber ofendido a Dios, no tanto nacido del amor como del temor a las consecuencias de la ofensa, y contrición o arrepentimiento de una

¹⁸⁷¹ RAMALLE GÓMARA, Enrique (2011), “Una visión antropológica del Auto de Fe de Logroño de 1610”, *Berceo*, 160, pp. 272-273.

¹⁸⁷² Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fol. 41v.

¹⁸⁷³ No muy dispar de la religión islámica. FIERRO, Maribel (2008), “Los pecados de los musulmanes: contrición, compasión y castigo”, en *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Silex, pp. 327-360.

¹⁸⁷⁴ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, p. 446.

culpa¹⁸⁷⁵. El Concilio de Trento esclarece que la contrición “es un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”, pero si es imperfecta y movida “por la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas”, se trata de una mera atrición. Tan es así que Donosa Ruiz, vecina de Teruel, especula con la posibilidad de que el apocalipsis de la muerte había hecho estragos entre sus hijos por la comisión de la herejía “y todas estas muertes me vinian por estos tan grandes peccados”¹⁸⁷⁶.

Los modelos de abjuración responden a protocolos similares. En el proemio del proceso de Esperanza de Santa Fe, viuda de Sariñena (Huesca), se pone de relieve que la comparecencia se realiza en sede judicial –“constituyda en juicio personalmente yo”–, bajo juramento sobre los evangelios. Dichos textos sagrados no se hallan como meros espectadores silentes sino que se integran en la escenografía, ya que se exhiben ante ella y se le muestran para que los bese y deposite su mano sobre ellos –“puestos ante mi, y por mi y mis manos corporalmente tocados y reverentemente acatados y besados los sacro sancto euvangelios”–, tributando homenaje de sumisión y respeto¹⁸⁷⁷.

La veracidad de su confesión –al cabo, la abjuración es una confesión judicial juramentada– es subrayada, ya que no es una mera verbalización, sino que emana del corazón, confluyendo racionalidad y emoción: “juro y anathematizo de tener y de corazon confessar, segun confiesso por la boca”. Su adhesión a los dogmas, mandatos y autoridad de la iglesia de Roma es indubitable: “todo lo que la sancta Madre Yglesia de Roma tiene, crehe, confiessa, observa y manda tener creher, confessar y observar a los fieles christianos sin alguna disgression y macula”¹⁸⁷⁸.

¹⁸⁷⁵ QUERA, Manuel (1928), “Atrición y contrición según Santo Tomás”, *Estudios Eclesiásticos*, 7/27, pp. 318-335.

¹⁸⁷⁶ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20v.

¹⁸⁷⁷ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fols. 3-4.

¹⁸⁷⁸ *Ibíd.*, fols. 4-4v.

Estas fórmulas de juramento presentan leves derivaciones o subrayan de un modo más o menos patente su adhesión al cristianismo, como así hace la viuda oscense Blanca de Ezpalau:

“Puestos delante de mi e por mi e mis manos corporalmente tocado e besados los sanctos quatro euvangelios, juro de tener y de corazon confessar, segun confiesso por la boca, la sancta fe catholica y todo lo que la sancta Madre Yglesia de Roma tiene, crehe, confiesa, observa e manda tener, creher, confessar e observar a los fieles christianos, sin alguna disgression e macula, e generalmente abjuro toda heregia y apostassia de qualquiere condicion e natura sean contra nuestra sancta fe catholica y ley euvangelica de Ihesu Christo nuestro Senyor”¹⁸⁷⁹.

No hay alternativa, aunque lo que está leyendo es probablemente un puro protocolo, como así lo acredita la viuda de Monzón, Florencia de Peñas, en el monasterio de San Francisco de Zaragoza: “puestos delante de mi por mi e mis manos corporalmente tocados e besados los sanctos quatro evangelios, juro de tener e de coraçon confessar, segund que confiesso por la boca, todo aquello que la sancta Madre Yglesia romana nuestra tiene, crehe, confiessa, observa e manda tener, creher, confessar e observar a los fieles christianos, sin alguna disgression e macula”¹⁸⁸⁰.

En otras ocasiones se presta “con entero coraçon”, pero sin convicción: “abjuro aquella heregia de que vuestra reverendas paternidades me tienen en alguna manera por sospechosa de haver pasado a los ritos e ceremonias judaycas”, pues, como el mismo inquisidor reconoce, “por la provança fecha por el dicho procurador fiscal no consta clara ni liquidamente la dicha Violant de Castro haver cometido los dichos crimines de heregia y apostasia, aunque resultan grandes sospechas contra ella de los dicho crimines”. No hace sino rubricar uno de los pilares primordiales de su acción jurisdiccional: “no es razon que las dichas sospechas e crimine queden inpunidos”¹⁸⁸¹.

La solemnidad del acto exige la presencia de dos testigos y la certificación auténtica, cuya copia que llevará siempre consigo como credencial del perdón

¹⁸⁷⁹ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 40-41v.

¹⁸⁸⁰ Doc. 5. Proceso contra Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón, fols. 21-21v.

¹⁸⁸¹ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fols. 3v.-4.

obtenido: “e pido a los presentes notarios testimonio signado desta mi confesion e abjuracion e a las presentes ruego que sean dello testigos”¹⁸⁸².

Cuando la herejía lo requiere, así le sucede a la viuda de Monzón, Florencia de Peñas, se le insta a que durante la celebración de la misa dominical, “mientras el officio divino se celebrara”, porte en sus manos un cirio amarillo, con los pies descalzos, que encenderá una vez impartida la absolución¹⁸⁸³. De modo accesorio se le impone un ayuno riguroso cada viernes a lo largo de un año, a base de pan y vino. Atendiendo a su comportamiento y purgación, se reservan la potestad de “imponer, dar e injungir” nuevas sanciones¹⁸⁸⁴.

También se impone el sambenito a ciertas reconciliadas “para ver y conocer si la dicha abjuracion y confesion fue verdadera o simulada”, entrañando “traer un abitillo o sanbenito sobre todas sus bestiduras patente e publicamente en su casa e fuera della”. La tentación de deambular “por casa sinse el dicho habito penitencial” en la que cae Alduncia Junqueras, viuda de Juan de Bardaxí, habitante en Barbastro, le condujo a “haver dexado de traer la mantilla de su penitencia” o “lo encubrio porque no fuesse vista llevarlo”. Cuando sus vecinas le reprendían, replicaba con hastío: “¡ves al diablo tu y la manteta!”. En su interrogatorio alega motivos de incomodidad: “muchas vezes la dexo de traer por dentro de su casa y que de fuera no se acuerda que salliesse sin ella, y que las vezes que la dexo de traer dentro de casa la dexo de traer por ir mas desenvuelta y por enpacho y embargo que le fazia y que conoce haver ella errado”¹⁸⁸⁵.

3.3 MIRADAS DE LA OTREDAD, “PROJIMIDAD Y MALENCONIAS”

¿Cómo llega a producirse las comparecencias ante los tribunales que truncan una relativa convivencia e interrelación? Existe numerosas vías, en primer lugar los

¹⁸⁸² *Ibíd.*, fol. 14v.

¹⁸⁸³ Cuando se impone anatema repican las campanas y se “matan candelas”, de ahí que los excomulgados porten velas apagadas. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 542, n. 35, fol. 13.

¹⁸⁸⁴ Doc. 5. Proceso contra Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón, fols. 24-24v.

¹⁸⁸⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 11/1, n. 2, fols. 2, 7, 8-8v. & 17.

judeoconvertos de su mismo círculo y los judíos, testigos recelosos de su tránsito, amén de los Edictos de Gracia, en que los propios conversos, intuyendo o temiendo ser sospechosos, acudían *motu proprio*, la mayoría de las veces en defensa propia, ante el temor de potenciales denuncias momento en el que se judicializaba su caso y se sustraía del terreno sacramental. Se levantaba el telón de la murmuración, la suspicacia y el soslayo.

La Inquisición brindó una ocasión única e inesperada de culminar viejas rencillas y zanjar cuentas pendientes entre judeoconvertos y judíos, que les recordaban su condición de renegado¹⁸⁸⁶. Lejos de formar un grupo social compacto frente a los cristianos viejos, alumbran tanto profundas enemistades como fuerte solidaridades. Ese cristiano nuevo –*mesummad* o ‘*anús*– se hizo tan *vecinal*, se aproximó tanto al judío y al converso, que el espacio humano que compartían se hizo insuficiente, carente de intimidad: sospechas y delaciones provocaron un enorme distanciamiento moral. La idea de que uno de los dos sobraba, empezó a cobrar sentido. Sin embargo, pese a que cualquier ‘*anús*’ afrontaba un alto grado de riesgo, hubieran permanecido desapercibidos si no hubieran sido denunciado por sus allegados y los más cercanos, incluidas las criadas.

Las causas de enemistad pueden ser pueriles, pero la venganza o el resentimiento son fáciles de excitar, enquistar y alimentar. Muchas de las motivaciones de los testigos tienen poco que ver con sus creencias al tratarse de conflictos personales, antagonismos vecinales, rivalidades, resentimientos y disputas comerciales. Sin embargo, pocas veces se toma la iniciativa de hacer declaraciones dudosas en materia religiosa, pues la delación acarrea molestias¹⁸⁸⁷.

Las “malenconias” entre algunas mujeres están a flor de piel, de modo que en las conversaciones acaloradas, génesis o eclosión de enconos, surge la amenaza de la delación, como en las continuas refriegas surgidas entre Catalina de Liorri, nieta

¹⁸⁸⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1990), “Judíos castellanos colaboradores con el Tribunal de la Inquisición del distrito Cuenca-Sigüenza”, en *Tenth World Congreso of Jewish Studies*, division B, vol. II, Jerusalem, pp. 175-182.

¹⁸⁸⁷ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 95.

de maestre Martín, de una parte, con la madre y la esposa de maestre Gil Riera, ambos barberos de Zaragoza, “que le huya dezir muchas vezes a la dicha Cathalina, barallandose con la madre del dicho maestre Gil y con su muger de maestre Gil, que dizia la dicha Cathalina que si la fazian hablar que ella les faria cremar vivas si mucho le fazian”¹⁸⁸⁸.

En las indagaciones preliminares, las preguntas, salvo que se persiga determinado rasgo pertinaz o grave, responden a fórmulas genéricas: “si sabe que algunos christianos hayan dicho palabras hereticas o servado ritos o ceremonias judaycas”¹⁸⁸⁹, o bien, “si sabia, havia visto o oydo dezir que la dicha [...] haya dicho, fecho, cometido o servado algunos ritos o ceremonias judaycas o venido en alguna manera contra la sancta fe catholica, ley euvangelica e apostolica e romana Yglesia”¹⁸⁹⁰.

Se previene a los inquisidores que “deben mucho catar y examinar los testigos, averigüando qué tipo de personas son, si depusieron por odio, malquerencia o por otra mala corrupción”, insistiendo en “repreguntarles con mucha diligencia”. Téngase en cuenta que las contradicciones no las invalidaban, pudiéndose apreciar de modo discrecional coincidencia en la “sustancia de la cosa o del hecho”, quedando a su arbitrio su admisión o rechazo¹⁸⁹¹.

A los declarantes se les previene para que no se dejen llevar por el odio, el afecto, el temor, la mala voluntad o la recompensa, aunque todos lo niegan: “interrogatus dictus testis de odio, amore, timore, favore, precio, precibus aut alia bona vel mala voluntate negavit per juramentum”¹⁸⁹². Acto seguido, para que no haya lugar a equívoco, se da lectura a las notas taquigráficas que ha tomado el escribano para que las ratifiquen o enmienden: “fuit sibi lectum et perseveravit in

¹⁸⁸⁸ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 11-11v.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*, fol. 3.

¹⁸⁹⁰ Esta fórmula se repite a lo largo de toda la causa casi sin variaciones. Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 7-7v., 9 & 41.

¹⁸⁹¹ TAMMARO, Ciro (2008), “Observaciones críticas sobre la jurisdicción penal inquisitorial en el Derecho Canónico medieval y las innovaciones sobre el instituto previstas en el Concilio de Viena (1311-1312)”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 65/164, pp. 37-56.

¹⁸⁹² Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 33v.

dictis”¹⁸⁹³. Por último, se les conmina a mantener silencio de todo lo actuado y presenciado, bajo pena de perjueros: “injunctum fuit sibi silencium per juramentum”¹⁸⁹⁴.

La idoneidad de los testigos exigía en el procedimiento criminal ordinario que gozaran del *status* de libre, contaran con más de catorce (Derecho canónico) o veinte años (Derecho secular), acreditaran plenitud de facultades mentales, no estuvieran acusados de infamia, cristianos –en los casos de herejía judaizante, cuando la declaración fuera contra otro infiel¹⁸⁹⁵–, no tuvieran enemistad o cierto grado de consanguinidad¹⁸⁹⁶.

Empero aquí la doctrina defiende la teoría de los testigos inhábiles bajo el principio “favorem fidei”¹⁸⁹⁷, cuya nómina es extensa: enemigos no capitales; mujer; cónyuge, consanguíneos, afines y criados; excomulgados; herejes, judíos e infieles, que habrán de someterse al juramento mosaico o islámico; meretrices; verdugos; proscritos, perjueros y criminales; infames (usureros, blasfemos, jugadores, alcohólicos, etc.); menores; discapacitados, etc.¹⁸⁹⁸

La mera denuncia crea una mácula indeleble, un estigma, fuera cual fuese la desembocadura procesal, ya que está en juego el honor del denunciado y el de toda su estirpe. Los delatores fingen que actúan por factores exteriores (consejo de un sacerdote, absolución condicional...) o internos (conciencia)¹⁸⁹⁹.

¹⁸⁹³ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n. 2, fol. 12v.

¹⁸⁹⁴ Doc. 15. Proceso contra María Ximénez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fols. 7-8, 9-11v., 12v.-14, 15 y 16.

¹⁸⁹⁵ BEINART, Haim (1978), “Jewish witnesses for the prosecution of the Spanish Inquisition”, *Essays in honour of Ben Bernart, Acta Juridica*, Cape Town, pp. 37-4; ÍDEM (1989), “El niño como testigo de cargo en el Tribunal de la Inquisición”, en *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, pp. 391-400 & EDWARDS, Johan, “Jewish testimony to the Spanish Inquisition: Teruel 1484-87”, pp. 333-350.

¹⁸⁹⁶ DEDIEU, Jean-Pierre, “L’Inquisition et le Droit. Analyse formelle de la procedure inquisitoriales en cause de foi”, p. 234.

¹⁸⁹⁷ SCHNAPPER, Bernard (1965), “Testes inhabiles. Les témoins reprochables dans l’ancien droit pénal”, *Revue d’Histoire du Droit*, XXXIII, p. 586.

¹⁸⁹⁸ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial”, pp. 306-307 & GACTO, Enrique (1989), “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, p. 179.

¹⁸⁹⁹ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), “Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII”, p. 107.

Una larga tradición auspiciada por el *Ivs Commune* y el *Ivs canonis*, así como la *praxis* curial y la *communis opinio*, otorgó plena libertad a los inquisidores para dictar sentencia con el apoyo de dos testigos conformes. Este canon estaba auspiciado en la razón bíblica “in ore duorum aut trium testium, stabit omne verbum”¹⁹⁰⁰, y en la presunción de que durante el proceso se otorga plena facultad de argumentar a la encausada, así como la pulcritud de los ministros del tribunal. Las *Instrucciones* invocan la conciencia de los juzgadores para que puedan condenar únicamente sobre la base de pruebas testificales, aunque no es tónica común¹⁹⁰¹.

Como en el caso de la declaración de Isabel Bello, viuda de Zaragoza, contra Blanca Adam, asimismo viuda y residente en la ciudad, han de prestar juramento sobre la veracidad de sus declaraciones ante el crucifijo y los cuatro evangelios:

“Coram reverendis dominis inquisitoribus ad instanciam procuratoris fiscalis predicta presentata que in posse dictorum dominorum inquisitorum juravit per Deum super crucem Domini nostri Ihesu Christo et sancta Dey quatuor evangelia suis propis manibus tacta et adorat, dicere veritatem omnimodam de his que [s]ciret et esset interrogatis et per juramentum respondit in modum qui sequitur”¹⁹⁰².

No siempre los testigos son rogados a comparecer –“testimonio por parte del procurador fiscal produzida, presentada, citada”¹⁹⁰³– a instancia del ministerio público, salvo que deban refrendar su testimonio o hayan acudido libremente, sino que la acusación se deduce de anteriores declaraciones asentadas en los Registros, de donde se obtiene un extracto auténtico que se incorpora al sumario. Se han compilado con anterioridad a la incoación de la causa, pero son imprescindibles para apoyar la *clamosa* y la apertura del procedimiento. Así sucede en el

¹⁹⁰⁰ Deuteronomio, 19:15.

¹⁹⁰¹ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 14.

¹⁹⁰² Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fols. 3-3v.

Por lo común, se coloca la mano derecha sobre los Evangelios: “juro en poder del dicho senyor por Dios y sobre la cruz et los santos quatro evangelios por su mano drecha corporalmente tocados de dezir verdat de lo que sabria e seria interrogada cerqua la causa presente”. Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fols. 41v. y 44.

¹⁹⁰³ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fol. 11v. & doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, vecina de Zaragoza, fol. 26.

enjuiciamiento de Antonia Ferrer, viuda de Zaragoza¹⁹⁰⁴, donde se consignan en las glosas marginales la locación de dichos testimoniales:

Testigo	Localidad	Fecha	Fuente
Inés de Aranya, mujer de maestro Pedro Riera, calcetero	Zaragoza	05.01.1487	Registro 1º, fol. 42
Joan de Galbez, calcetero	Zaragoza	28.08.1486	Registro 4º, fol. 38
Joana de Borja, alias la Aguardentera	[Zaragoza]	29.03.1487	Registro 4º, fol. 138
Luis Carnicer	Zaragoza	10.02.1487	Registro 5º, fol. 7
Martin de Sant Joan, barbero	Zaragoza	04.11.1487	Registro 5º, fol. 114
María de Pisa, viuda	Zaragoza	06.03.1488	Registro 5º, fol. 143
Antona Riera, hija de maestre Gil Riera	Zaragoza	07.03.1488	[...]
Pedro de Valencia, tejedor	Labata (Huesca)	30.03.1488	Registro 3º. Huesca, s. f.
Miguel de Liçano, tejedor	Loporzano	28.02.1488	Registro 4º. Huesca, s. f.
Leonor Deli, alias de Soria, hija de Pedro de Soria, tejedor	Zaragoza	26.03.1488	Registro 5º, fol. 152
Catalina de Liorri, mujer de Miguel Graus, pelaire	Zaragoza	26.03.1488	[...]

De igual modo acaece con la mayoría de los testigos aportados por el fiscal en la causa impulsada contra la viuda de Antón Ximénez de Rueda, vecina de Calatayud, donde únicamente se interrogan *ex novo* a dos de ellos¹⁹⁰⁵:

Testigo	Localidad	Fecha	Fuentes
Catalina Martínez, mujer de Pedro García, cedacero	Calatayud	18.02.1488	Registro 1º, fol. 51
Jaime de Fuentes	Villaluenga	18.02.1488	Registro 1º, fol. 49
Rabí Manuel, judío	Magallón	29.09.1486	Registro 1º, fol. 11
Juan Bravo, canónigo de Santa María	Daroca	23.06.1487	Registro 1º, Daroca, fol. 29
María Langa, mujer de Domingo Ferrero	Retascón	16.06.1487	Registro 2º. Daroca, fol. 8
Pedro de Huerta	Daroca	23.06.1487	Registro 2º, Daroca, fol. 29

¹⁹⁰⁴ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 12-12v.

¹⁹⁰⁵ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 7-12v. & 24-32v.

Testigo	Localidad	Fecha	Fuentes
Jaime de Savastián	Daroca	23.06.1487	Registro 2º, Daroca, fol. 30
Juana García, mujer de Benito Xavar	Langa	16.06.1488	Registro 1º, fol. 225
Bienvenist Arruet, judío	Zaragoza	04.05.1488	Registro 1º, fol. 198
Juan Vives, jurista	Calatayud	29.03.1488	Registro 2º, fol. 19
Salamón Axequo, judío	Calatayud	29.04.1488	Registro 4º, fol. 52
Jucé Çarfati, judío	Valladolid	16.10.1488	Registro 4º, fol. 289
Jucé Enforna, judío	Calatayud	07.09.1489	Registro 9º, fol. 54
Jucé Cadoch, judío	Calatayud	18.09.1489	Registro 9º, fol. 64
María Gómez, viuda	Calatayud	14.10.1489	Registro 7º, fol. 97
Jucé el Bayo, judío	Calatayud	25.02.1488	Registro 5º, fol. 128
Jaime de Fuentes	Villaluenga	11.11.1491	Interrogatorio
Rica, mujer de Açach Paçagón	Calatayud	16.11.1491	Interrogatorio

En el proceso sustanciado a Violante Ram, viuda de Zaragoza, a Isabel de Gauna, mujer de Bartolomé de Soria, se le interroga genéricamente “si sabia havia visto o oydo dezir que algunos christianos o christianas hoviesen fecho o servado algunos ritos o ceremonias judaycas o venido en alguna manera contra nuestra sancta fe catholica”¹⁹⁰⁶. Cuando se advierte que el testigo apenas tiene información relevante, y que una sesión dilatada no conduciría a nada, se le interroga sobre un supuesto específico mientras que “aliis obmisis de voluntate procuratoris fiscalis”¹⁹⁰⁷.

3.3.1 “CONOSCENCIA”: “DE VISTA, NOTICIA E PRATICA”

Los testigos son examinados en la fase de instrucción con anterioridad a la *litis contestatio*, salvo causa justificada como enfermedad o ausencia, bajo pena de excomunión¹⁹⁰⁸. Se realiza de forma “secreta y apartadamente”, ocultando la identidad de los declarantes “por el peligro de sus personas, segund la parentela

¹⁹⁰⁶ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fols. 4-4v.

¹⁹⁰⁷ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 24v.

¹⁹⁰⁸ PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial”, p. 307.

que esta gente tiene”¹⁹⁰⁹. Aparte del notario y del inquisidor, las *Instrucciones* restringen el número de personas que pueden asistir; además de las citadas, el alguacil, el receptor y otros oficiales de la Inquisición¹⁹¹⁰.

La primera pesquisa se circunscribe al grado de conocimiento y afinidad con la procesada. Es común que se inicie con la fórmula: “et primo, et ante omnia, fue interrogada si conoce e como la conoce”¹⁹¹¹. En este punto es interesante advertir el grado de proximidad y los canales interacción, pues nos permiten ratificar la topografía de las redes familiares, vecinales, afectivas y amicales analizadas en capítulos anteriores.

Sobre el grado de familiaridad o efectividad las personas que comparecen ante el tribunal modulan diversos estadios de intensidad, siendo los más comunes los que califican de “noticia”, “conosciencia” o “pratica y noticia”, cuya proyección en el tiempo puede ser reciente o dilatada “de grant tiempo aqua”. Los círculos se trenzan a través de la habitualidad visual y de la conversación.

Así, el grado de cercanía se expresa de manera relativa y subjetiva: “la conoce muy bien de *pratica* e *noticia* que ha tovido con ella”, con el fin de que el inquisidor pueda dilucidar si aportará un testimonio ajustado¹⁹¹². El concepto de “pratiqua” es laxo, pues no siempre comporta un trato habitual de proximidad cotidiana o una interacción verbal y emocional. En no contadas ocasiones semeja ser más una fórmula acuñada que una realidad, careciendo de los matices de los estadios intermedios que se extienden desde el encuentro ocasional a la amistad intensa acompañada de afecto.

Judíos y judeoconvertos no siempre formaron un homogéneo grupo social e ideológico frente a los cristianos viejos, ni siquiera los neófitos, donde se observa desgajamientos y segmentación dependiendo de los perfiles individuales. Nadie

¹⁹⁰⁹ GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo (2001), *El Secreto en la Inquisición Española*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones, pp. 26-27.

¹⁹¹⁰ Instrucciones de Valladolid de 1488, n. 6.

¹⁹¹¹ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fol. 4.

¹⁹¹² Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, viuda, habitante en Zaragoza, fols. 13-13v.

como ellos, conocedores de las prácticas mosaicas, podían dar detalles de primera mano, obligándoles bajo anatema a declarar cuanto supieran de quiénes judaizaban, porque de lo contrario serían procesados por encubridores¹⁹¹³.

Los inquisidores no discriminan entre los testigos a judíos, cristianos viejos o conversos, a pesar de que la naturaleza de las evidencias son de naturaleza distinta: la información aportada refleja su relación con la acusada en su vida cotidiana. Quizás el paroxismo de la paradoja se sustancia cuando se le pregunta a Gentó Çofer, carnicero de la aljama judía de Teruel, si la viuda Donosa Graciana era buena cristiana: “si la tiene por buena christiana, responde que si a lo quel teste vio”¹⁹¹⁴.

La clave respecto a los judíos radicaría en si asistieron por propia voluntad o fueron obligados a ello. En la ciudad de Huesca, si damos crédito a Adán Far, no tenían otra alternativa, ya que “havian echado los senyores inquisidores escomulgacion en la juderia, e que por fuerça abria de dezir lo que sabia”¹⁹¹⁵. Otros acuden compelidos por la admonición que los rabinos imparten en la sinagoga, como lo atestigua Jucé Enforna, menor, judío de Calatayud, cuando declara “qui virtute excommunicationis in sinagoge prolate, venit ad deponendum et ante omnia juravit im posse dicti comini inquisitoris per Deum super Decem Precepta Legis Moysi”¹⁹¹⁶. Esto no obsta para que otros acudan *sua sponte*, como el rabino de Magallón, en el proceso incoado a la viuda Isabel Ruiz, “comparecio devant de los senyores inquisidores, testimonio, el qual juro por Dios sobre los diez mandamiento de la Ley de Moysen que diria verdat de lo que sabia e sera interrogado”¹⁹¹⁷.

¹⁹¹³ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1990), “Judíos castellanos colaboradores con el tribunal de la Inquisición del distrito Cuenca-Sigüenza”, en *Tenth World Congress of Jewish Studies. The History of the Jewish People*, Jerusalem, pp. 178-179.

¹⁹¹⁴ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fol. 48.

¹⁹¹⁵ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 6-7.

¹⁹¹⁶ Doc. n. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 30-30v.

¹⁹¹⁷ *Ibíd.*, fols. 8-8v.

Se recibe también el testimonio de familiares o del servicio doméstico siempre y cuando sea de cargo, nunca si es exculpatorio, porque se presume que solo la fuerza de la verdad puede conducir a la delación, mientras que el afecto nacido del trato puede empujar a una exculpación falsa, así como el deseo de evitar la infamia que sobreviene por poseer un pariente condenado.

Uno de los supuestos más dolorosos, a la par que representativos, recae en la persona de Constanza, hija de Juan de Ariza, habitante en Calatayud, a quien el fiscal le reprocha haber encubierto a sus progenitores: “dize el dicho procurador fiscal que la dicha rea denunciada, sabe y ha visto que los dichos sus padres y otros malos christianos han fecho cometido y perpetrado los susodichos ritus y ceremonias judaycas, y lo ha callado y calla de presente, incubriendo y favoreciendo los dichos hereticos, perjurandose una y muchas vezes en la causa de la fe”¹⁹¹⁸.

Ni siquiera la niñez o la inocencia de las infancias se salvaguardan del espectro de la sospecha. Acaso acuciado por una prologada cautividad, Joan de Cit, artesano bilbilitano, añade a su postrera declaración: “que vio que los fijos y fijas de Joan de Hariza yvan comiendo por la calle del pan cencenyo y rosquetas de alcahalillas, y esto vido su mujer deste testigo, y que todos los fijos del dicho Joan de Hariza son muertos, salvo la dicha denunciada y su germana, y que entonces el mayor dellos seria de edat de diez a doze anyos, poco mas o menos”¹⁹¹⁹.

Son múltiples las actitudes que pueden adoptar los parientes dependiendo de su perfil psicológico y del entorno social. Señalo las circunstancias vividas por Gracia Jiménez, oriunda de Calatayud, viuda de Fernando Ram, por su significado. Esta última era “mera judia”, como asegura sin parpadear Juana López, vecina de Cella, a la que reprocha que judaizaba y que instruyó a sus hijos en dichas creencias y valores, cuidándose en casar a una de sus hijas con Miguel Garcés de Marcilla. Acusada de judaizante, el 15 de octubre de 1484, apenas transcurrido un mes de la entrada fulminante de los inquisidores, huyó de la ciudad, temiendo el

¹⁹¹⁸ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n. 2, fol. 7.

¹⁹¹⁹ *Ibíd.*, fols. 8v.-9.

rigor del Santo Oficio, y se refugió en la finca de su yerno, firme defensor de la legitimidad del tribunal. El diálogo establecido con su suegra es revelador:

– “Senyora, ¿Como venis? ¿de que manera es vuestra venida?

– Senyor, ya vos sabeis como se dize que estos padres inquisidores con mucho rigor han de fazer esta justicia. Soy me apartada y vengome a vuestra casa no porque acuse la conciencia de ninguna cosa, salvo que me quiero apartar deste rigor.

– Señora, por haver seido la muger de mi suegro Ferrando Ram, todo el placer y honra que yo vos podre fazer yo lo fare cierto con buena voluntad, pero tambien, senyora, vos quiero dezir y favlar muy claro, que si vos fuesedes madre mia o mi mujer, primero soy a mi anima y conciencia, honra y fama que a ninguna otra cosa. Y haveis de saber que si los padres inquisidores me requeriran con el mas chico oficial, que yo vos libre, pues en mi lugar vos falleis lo tengo de fazer, en otra manera seria enemigo de mi mesmo, porque ofenderia a Dios y al Rey, nuestro senyor. Y asi, mirad vos señora lo que mas vos cumpliera”¹⁹²⁰.

Tras escuchar este razonamiento, nada tranquilizador, optó, dado que sentía que las fuerzas le abandonaban para emprender viaje a tu tierra natal, por permanecer en la finca: “que pues no tenia disposicion para ir a Calatayut, donde ella era natural, que estaria alli y esperaria la merced de Dios”. A los pocos días su interlocutor partió hacia la Corte a atender unos negocios, permaneciendo ausente tres meses, notificándole a su regreso que su suegra había fallecido, habiendo comulgado y confesado. Nada persuadió a los inquisidores para relajar su efigie al brazo secular¹⁹²¹.

Por el contrario, cuando se trata de testigos que pretenden acreditar la limpia trayectoria de las viudas –no todas se lo pueden permitir por suspicacias preventivas o la debilidad de los círculos de parentesco, amicabilidad y vecindad– los magistrados introducen preguntas de control.

¹⁹²⁰ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1965), “Los Marcilla y la Inquisición turolense”, *Teruel*, 33, pp. 192-193.

¹⁹²¹ A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546, fol. 8.

Respecto a Juana la Barna, vecina de Cascante, que formó parte del servicio doméstico de Donosa Graciana, se interesan por el modo en que contactaron con ella; a lo que responde que a través una misiva (“y ella ha venido por aquella carta”). Instada sobre “donde vino a posar”, pues hubo de recorrer cierta distancia desde su domicilio, contesta que se alojó en casa de micer Gil Gracián. Para cerciorarse de su franqueza el magistrado insiste en si fue inducida sobre lo que debía manifestar; ella es taxativa: “si alguna persona le instruyo lo que havia de dezir, dixo que no se le ha dicho nadie ninguna cosa”¹⁹²². Asimismo, Juan López, vecino de Cascante, que la había acogido en su casa en su adolescencia, cuando huyó junto a su familia de un brote pestífero, tres décadas atrás, es interrogado sobre “quien le fizo venir a depositar”. Explica que fue el hermano clérigo de la imputada, y que se hospedó en el domicilio de micer Gil Gracián, con lo que es probable que ambos emprendieran viaje juntos¹⁹²³.

Cuando se vertían acusaciones de gravedad, como las vejaciones inferidos a un crucifijo, cuya imagen era azotada y vilipendiada, que Luis Bardaxí, adjudica a la viuda de Alonso Gómez y a sus hijas, el inquisidor le exhorta y conmina a “que dixiesse la verdat acerca de lo sobredicho, e que por odio ni por amor ni por otra cosa alguna no dixiesse sino la verdat”. Previniéndole de que si era falso y le conducía afán de venganza, estaba a tiempo de retractarse, con el riesgo de padecer la ley del talión¹⁹²⁴: “e que si lo sobredicho no era verdat como lo havia dicho que lo revocasse e anullasse, que el lo avria por revocado e anullado”. El notario, para otorgarle solemnidad, lo expresa en latín: “quod omniam supradicta quod deposuit sunt vera et estat et perseverat in eisdem per juramentum”¹⁹²⁵. La ratificación es exigible cuando la condena descansa en las declaraciones de los testigos sin intervenir la confesión de la acusada¹⁹²⁶.

¹⁹²² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugas, habitante en Teruel, fols. 53v.-54.

¹⁹²³ *Ibidem*, fols. 55-55v.

¹⁹²⁴ PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACÓ, José Manuel (1994), “El procedimiento inquisitorial”, p. 167.

¹⁹²⁵ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 7-7v.

¹⁹²⁶ Instrucciones de Sevilla de 1484, n. 14.

3.3.2 VERITAS: “SCIERTA SCIENCIA E CREDULIDAT”

La legislación fue permisiva cuando solo se disponía de testimonios de testigos inidóneos o una prueba incompleta (“semiplena probatio”), el juez podía condenarlo a una pena inferior a la ordinaria¹⁹²⁷. Se creaban situaciones intermedias entre inocencia y culpabilidad, donde la pena se atenúa no porque la responsabilidad del delincuente era menor sino porque la prueba era incierta¹⁹²⁸.

Según los parámetros inquisitoriales, la prueba tiene tres grados: convicción (*plene*), presunción (*semiplene*) y sospecha, donde existe al menos una interpósita persona (*de auditu*). La clave de muchos de estos testimonios radica en si lo presenciaron (“vio”/“vido”) o lo oyeron (“hoyo decir”) –los sentidos se adiestran culturalmente–, pues es esencial su valoración en la aritmética probatoria. Resulta elocuente la tabla confeccionada por el inquisidor a lo largo del proceso, a modo de resumen sinóptico, lo que permite advertir un a modo de “algoritmo” en la escala penal¹⁹²⁹.

Testigo	Localidad	Glosa	Ponderación
Bernal Pallarés, ciudadano	Daroca		“De auditu” “De auditu”
Miguel Bonet, notario	Daroca		“Reproductus ut infra folio”
Juana López, mujer de Domingo Cardona	Daroca		
Jehudá Mayorvidas, carnicero	Daroca	“Carnem macello judeorum”	
Juçe Oficial	Daroca	“Carnem de macello judeorum”	
Mosé Enforna, zapatero	Daroca		“Non fuit reproductus quare de auditu”
Bienvenist Arruet	Zaragoza	“In sua domo, in unam messam, comedebat cum judeys” “Pan cotaço” “Retribucion” “Carne de macello judeorum”	“Non est reproductus quia est mortus”
Pedro Fortún, carnicero	Gallocanta	“Noluit dare denarios in die Sabati”	“Reproductus est”
Mosé Leví, hijo de Jehudá	Daroca		“Non fuit reproductus quatenus de auditu”
Urraca, mujer de Martín de Bello	Daroca		“Non fecit contra denunciata”

¹⁹²⁷ SCHNAPPER, Bernard (1965), “Testes inhabiles. Les témoins reprochables dans l'ancien droit pénal”, pp. 588-589 y 603.

¹⁹²⁸ Ibídem, p. 590 & PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial”, p. 306.

¹⁹²⁹ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fols. 7-16v.

Testigo	Localidad	Glosa	Ponderación
Jehudá Arruet, sastre	Daroca	“Pan cotaço” “Retribucion”	“Reproductus est et addidit ut infra”
Mayr Abençar, pelaire	Daroca	“Potius facit ut traditur quod denuncia”	Reproductus est et addidit ut infra
Juan de Chález, zapatero	Romanos	“Amin factum in domo sua”	“Reproductus est ut infra”
Estrella, mujer de Jehudá Arruet	Daroca	“Pan cotaço” “Remuneracion”	“Reproducta est et addidit ut infra”
Blanca Remírez, viuda	Daroca		“Non fuit reproductus quia est mortua”
García Pérez, zurrador	Daroca	“Sabatum” “Amin” “Non concludit iste testis contra denunciata poterit alia” “Contra virum et videtur qui est ritus judeorum”	“Reproductus est et addidit ut infra”
Juana Colón, mujer de Juan Sánchez	Daroca	“Vocetur”	“Non fuit reproductus quare de auditu”
Jehudá Arruet, sastre	Daroca		“Reproductus est ut infra”
Salamón Enforna	Daroca		“Reproductus est ut infra”
Benedicta Lázaro, mujer de Antón de Escalón	Murero		“Reproducta est et addidit ut infra “
María de Huesca	Daroca	“Non nominat denunciata et traditur quod est nichil”	“Reproducta est et declaravit ut infra”
Simuel Aboçach	Daroca	“Cotazo”	
Juan de Baeça, zurrador	Calatayud	“Hamin”	
Jucé Oficial	Daroca	“Iam confitetur”	“Non fuit reproductis quare iara confitetur”
Bartolomé López	Daroca		“Reproductus est et aspice bene reproductionem quia declaravit ea que deposuit in hac deposicione”
Juana Romeu, mujer de Bartolomé López, tintorero	Daroca		“In modum probationis”

El *status* de verdad no solo se da en el contexto del interrogatorio “sino también en el ejercicio de la propia subjetividad en relación con la hegemonía”, en el “misterio del otro” y en la “unrevealability” de la verdad¹⁹³⁰. ¿Acaso los inquisidores no hacen sino incorporar inconscientemente los principios de la *durkheimiología*, que destaca la relevancia del cuerpo y sus sentidos, el papel

¹⁹³⁰ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginario marranos: la lógica inquisitorial”, p. 318.

preponderante que desempeñan las emociones y la primacía de las prácticas sobre lo cognitivo¹⁹³¹?

En todas las ciudades existe una *specimen* que gusta –incluso disfruta ociosa– de vigilar al vecino, evaluando sus actos, sus gestos, sus dichos. En las ciudades no hay espacios apenas de estricta intimidad donde esconderse, pues territorio y hábitat son porosos. Así, los medios son visuales o auditivos: “interrogatus dictus testis si sabe ha visto o oydo dezir que algunos christianos hayan fecho observado ritos o ceremonias judaycas o venido en alguna manera contra nuestra sancta fe catholica”¹⁹³². Porque una parte decisiva de la información se obtiene a través de estos canales de transmisión, de ahí que una de las expresiones más repetidas sea que “havia huydo dezir”¹⁹³³ o “que asimismo vey a vio”¹⁹³⁴.

Cuando los interrogatorios se efectúan a las mujeres, los inquisidores son ladinos, ya que establecen una escala en que se incrementa la subjetividad en su percepción de la “verdad”, modulándolo en tres acciones verbales de entendimiento, lengua y sentido: saber, sentir y escuchar. Isolda Roldán, vecina de Tamarite de Litera, cuando es preguntada acerca de la viuda oscense Luisa Pallarés y de los presuntas “ceremonias o ritus judaycos de la Ley de Moysen” que hubiera cometido, el inquisidor gradúa la intensidad de su certeza en cuatro estadios: “si sabia, sentia, havia visto o huydo dezir”¹⁹³⁵. Esta misma escala, donde se alternan sensaciones y sentimientos, se repite en otros testigos: “si sabe, o siente, o ha oydo dezir”¹⁹³⁶.

En la abjuración de María Jiménez, viuda de Benito Xavar, zurrador de Daroca, se compromete a delatar a las personas de las que tenga constancia, en distintos grados, de la comisión de herejía. Es interesante advertir la modulación: “cierta

¹⁹³¹ RAMOS TORRE, Ramón (2013), “Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura”, *Revista Colombiana de Sociología*, 36/1, p. 148.

¹⁹³² Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fol. 4.

¹⁹³³ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fol. 9v.

¹⁹³⁴ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 26v.

¹⁹³⁵ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 4.

¹⁹³⁶ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 6-7.

sciencia, credulitat, presumpcion o de otra qualquiere manera”¹⁹³⁷. La admisión de la pura subjetividad se advierte en algunas pesquisas del fiscal donde, una vez “interrogado el dicho testimonio”, se le pregunta “que que presumia de los dichos confessos”¹⁹³⁸. Asimismo, Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, tras abjurar, modula la intensidad de la convicción: “por cierta sciencia o por credulitat o presumpcion o en otra qualquiere manera”¹⁹³⁹, trenzando de nuevo objetividades y subjetividades, a veces evanescentes.

En algunas circunstancias esta transmisión está mediatizada, como sucede con Juan Pérez de Toyuela, vecino de Albarracín, que testifica contra la viuda de Juan del Fierro, de Daroca, pues se lo oyó decir a su mujer, quien a su vez se lo había comentado una de sus mozas: “que huyo dezir a su muger que havia hoydo dezir a una moça suya”. Es más, se acepta la declaración de Miguel Ruvio, clérigo, que invoca a mosen Nicolás de Espés, quien lo escuchó del mencionado Juan Pérez de Toyuela, distorsionándose todavía más¹⁹⁴⁰.

4. DRAMATURGIA, PEDAGOGÍA E IGNOMINIA: EL AUTO DE FE

En el Auto de fe se da lectura pública y solemne a las sentencias, *in absentia* o *in presentia* de las personas juzgadas, revistiendo una triple naturaleza jurídico-religioso-escenográfica¹⁹⁴¹. No existía mejor modo de proyectar ejemplaridad y disuasión que engastándolo en una cuidada ritualidad –verdaderas escenificaciones dramático-litúrgico-prepatibularias–, a la que se brindaba la máxima difusión¹⁹⁴². La utilización de actos simbólicos por parte de la Inquisición, al igual que hará la

¹⁹³⁷ Doc. 15. Proceso contra María Ximénez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 59v.

¹⁹³⁸ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, mercader, fol. 8.

¹⁹³⁹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 5-6.

¹⁹⁴⁰ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fols. 5-5v.

¹⁹⁴¹ GALPERÍN, Karina (2013), “The passion according to Berruguete: painting the Autoda-fé and the establishment of the inquisition in Early Modern Spain”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 14/4, pp. 315-347.

¹⁹⁴² MAQUEDA, Consuelo (1989), “El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial”, en *Perfiles jurídicos de la Inquisición*, pp. 407-414.

Monarquía, magnifica los efectos de la política del miedo con el objetivo de acrecentar la persuasión¹⁹⁴³.

El ritual espeja el orden social mediante la personificación de las normas de conducta y los valores que lo sustentan, además, siendo manifestaciones colectivas, elevaban el tono vital¹⁹⁴⁴. Se teatraliza una visión del mundo y de sus normas¹⁹⁴⁵ mediante una trinomía semiológica: *intentio auctoris* (intenciones y propósitos), *intentio operis* (universo de sentido) e *intentio lectoris*, pues el público asistente no permanece pasivo sino que es interpelado¹⁹⁴⁶.

Se fija un protocolo riguroso, donde el Auto de Fe es una suerte de representación del Juicio Final, en que se traza una neta distinción entre el *nosotros* y los *otros*, ayudando a crear un sentimiento de identidad colectiva: *ellos*, los herejes, que habían abandonado el camino de salvación, y *nosotros*, los justos¹⁹⁴⁷.

En la historiografía ha tenido una enorme proyección el concepto de *representación* como modalidad de exhibición pública de la identidad social, en especial de los arquetipos de códigos simbólicos. Sin embargo, responde a una realidad porque hay detrás un tribunal que juzga identidades y conductas; hay representación porque antes hubo presentación, la confrontación entre jueces y víctimas¹⁹⁴⁸.

Es clave el lugar que ocupaban en el cortejo y en la plaza los reos, los inquisidores, los eclesiásticos y las autoridades, pues proyectaba su posición social. La ceremonia se convertía en un ritual que mostraba de forma subliminal los valores de la sociedad y

¹⁹⁴³ VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2013), "Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana", *En la España Medieval*, 36, p. 78.

¹⁹⁴⁴ RAMOS TORRE, Ramón (2012), "Sociología del mal y teodicea en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim", *Política y sociedad*, 49/2, p. 227.

¹⁹⁴⁵ DURKHEIM, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, pp. 32-37.

¹⁹⁴⁶ RAMOS TORRE, Ramón (2013), "Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura", *Revista Colombiana de Sociología*, 36/1, p. 141.

¹⁹⁴⁷ El ritual es un *rixus* de la realidad, en el que ceremonializamos nuestras costumbres más prototípicas en los político, festivo y religioso. ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, p. 117.

¹⁹⁴⁸ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2006), "De la Inquisición y de la intolerancia", pp. 48-49.

coadyuvaba a discernir el bien del mal, a través de una simbología sobrecogedora, donde la responsabilidad de la crisis tardomedieval se proyecta hacia los demonios¹⁹⁴⁹.

En Aragón, como en las ciudades castellanas –Madrid, Valladolid, Sevilla y Toledo– donde son escenográficamente impactantes, eran realizados en la Plaza Mayor, no solo por las condiciones simbólicas y arquitectónicas, sino porque su aforo permitía dar cabida a un elevado número de espectadores que no querían perderse cómo se condenaba a sus semejantes.

Constituye un modo eficaz en que la *verdad* del Santo Oficio se proclame a través de la palabra y la imagen, así como la condena que merecían los encausados, en un escenario con unos códigos discernibles, en aras a obtener el beneplácito social de un proceso secreto y hermético¹⁹⁵⁰. Este secreto se mantiene incluso tras haber abjurado, una vez pronunciada y publicada la sentencia, y afecta a todo lo acontecido durante el proceso y en el interior del recinto carcelario¹⁹⁵¹.

En este concierto de simbolismos, la condena forma parte de un microcosmos presidido por la catedral, la colegial o la iglesia parroquial para enfatizar el discurso de poder¹⁹⁵². Se trata de una escena dentro de otra –siempre dramáticas y dramatizadas– a modo de *matrioskas*, diseñando un juego de ilusión binaria. Entre tanto la multitud, que asiste también al desfile procesional, siente sobre sí la dualidad actor-espectador.

La representación acrecienta la visualización y la persuasión¹⁹⁵³. Frente a la heterotopía, que entraña un determinado orden lógico del discurso y de las cosas, este mensaje cobra eficacia con las isotopías¹⁹⁵⁴ –utilizadas con eficacia en obras

¹⁹⁴⁹ MORENO MARTÍNEZ, Doris (1997), “Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta”, *Espacio. Tiempo y Forma, Historia Moderna*, 10, p. 168.

¹⁹⁵⁰ GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo (2001), *El Secreto en la Inquisición Española*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones, p. 10.

¹⁹⁵¹ FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, María del Camino (1999), “La sentencia inquisitorial”, *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 17, pp. 123.

¹⁹⁵² MONTEIRO DE BARROS CAROLLO, Danise Helena (1999), “Auto-Da-Fé: A Ceremony more than just words”, *Revista de la Inquisición*, 8, pp. 113-114.

¹⁹⁵³ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁹⁵⁴ LÓPEZ ALONSO, M. Covadonga & VICENTE AGUADO, Eugenio de (1984), “Isotopía y análisis textual”, en *Teoría semiótica: lenguajes y textos hispánicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, pp. 463-472 & TABOADA, María Stella (1999), “Isotopía, coherencia y contexto”, en *Actas del VIII Congreso*

insignes como los *Milagros de Nuestra Señora*¹⁹⁵⁵ o *La Celestina*¹⁹⁵⁶ – que se agrupan en campos semánticos coherentes para dar homogeneidad de significado y enfatizarlo.

La doctrina de la "ignominia icónica" –junto con el mensaje verbal¹⁹⁵⁷– se manifiesta en el sambenito o *saccus benedictus* como medio de tipificar la "calidad" del delito¹⁹⁵⁸, elemento escenográfico del "miedo terapéutico", en un cuerpo que pierde identidad. Dicho hábito, a modo de capote o capotillo de lienzo o de paño hasta la cintura, por lo común cárdeno o amarillo¹⁹⁵⁹, se define como "una vestidura formada por dos bandas de tela –"faldas" o "haldas"–, una delante y otra detrás, a guisa de escapulario, pero sin capucha, sobre las que se cosen dos cruces de tela roja o azafrán de tres palmos de largo y dos de ancho"¹⁹⁶⁰. Es más, el Santo Oficio extiende la infamia no solo a quien lo porta, cuya honorabilidad y reputación queda maltrecha¹⁹⁶¹, sino que estigmatiza a todo el linaje a través de la "pedagogía de la vergüenza"¹⁹⁶² al mantener sus nombres en las iglesias parroquiales para la posteridad.

Los relajados al brazo secular, visten sambenito de doble aspa y llamas infernales, "y en el scripto el nombre del reo y de donde es vecino y al fin dice por el delito que es relajado y en el espacio que del sambenito sobra deste rotulo para arriba sobre los hombros llevan pintadas unas llamas y lo mismo se pintan en los

internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 530-535.

¹⁹⁵⁵ JUNQUERA LLORENS, Julián (1995), "Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo: isotopías y folklore en lo maravilloso", *Medioevo y literatura, Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada, Universidad de Granada, vol. 2, pp. 509-522.

¹⁹⁵⁶ JOSET, Jacques (1992), "Dulcis Amaritudo: una isotopía descuidada de 'La Celestina'", en *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universitat de València, pp. 257-266.

¹⁹⁵⁷ La fusión mística entre la palabra y la imagen es de estirpe escolástica. SEBASTIÁN, Santiago (1995), *Emblemática e Historia del Arte*, Madrid, Cátedra, p. 11.

¹⁹⁵⁸ JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (1993), "Modalidades y sentido histórico del auto de fe", en *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. II, p. 566.

¹⁹⁵⁹ Los estudios de W. Kandinsky y J. W. Goethe han demostrado la "resonancia interior" de los colores en los estados de ánimo. En cuanto a su "acción moral", el amarillo, típicamente terrenal, provoca inquietud y exasperación. SQUICCIARINO, Nicola (1990), *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*, Madrid, Cátedra, pp. 96-97.

¹⁹⁶⁰ EYMERICH, Nicolás (1983), *Directorium Inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, p. 503.

¹⁹⁶¹ GOUTHIER, Nicole (1998), *Le châtiment du crime au Moyen Age*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 120-123.

¹⁹⁶² "Porque las penas de los dichos crimines non solamente descenden a los hereticos y apostatas condepnados, mas ahun a la progenie y posteridat dellos". A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 542, n. 40, fol. 79.

brazos", señalando su conducción al quemadero, amén de una corozca o capirote¹⁹⁶³. Las efigies de ausentes y difuntos enlutadas, con unas arquillas con el osario para su incineración, se acompañan de un rótulo donde figura el nombre del condenado, además del sambenito amarillo y la corozca¹⁹⁶⁴.

Los reconciliados, que salen "en cuerpo sin cinto ni bonete", llevan un sambenito negro o pardillo, de paño de la tierra, de dos palmos de largo y uno de ancho, con dos cruces o aspas, una detrás y otra delante, pintadas o prendidas sobre el traje. En la Corona de Aragón existen costumbres dispares, como se colige de algunos autos de fe celebrados en Teruel o Valencia, donde los condenados a cárcel perpetua ostentan mantillos cárdenos¹⁹⁶⁵ o verdes¹⁹⁶⁶ con cruces bermejas. Los sambenitos de media aspa se reservan a los penitenciados –"descubierta la cabeza", sin cinto, capa o manto (se citan en ocasiones las "anguarinas" o sacos con mangas largas)– con abjuración *de levi* o *de vehementi*, pudiendo quitárselo una vez concluido el auto¹⁹⁶⁷.

El tribunal de Teruel permite aquilatar estas prácticas en los Autos de Fe realizados durante su vigencia, así como su secuencia cronológica y los implicados, cobrando conciencia del impacto que causó en la clase judeoconversa.

Ref.	Fecha	Día	Localización	Núm.	Procesados
1	30.08.1485	martes	Plaza de Santa María	6	Donosa Roiz, viuda de Juan Ruiz, alias el Generalero; Berenguer Ram; Gonzalvo Roiz, mayor; su hijo Gil de Gonzalvo Roiz; Gil de Gil Roiz, el Dentado; y su mujer Violante de Santángel.
2	07.01.1486	sábado	Plaza Mayor	11	Jaime Martínez de Santángel, el viejo; Francisco Martínez de Rueda, alias el Tristán; Francés de Puixmija; Diego de Toledo, Pedro Pomar, mayor; su hermano Jaime Pomar; Juan Sánchez de Exarch, alias el Royo; Donosa Besante, mujer de Antón Roiz; Aldonza Gracián, mujer de Gil Gracián, jurista; Gracia Jiménez, mujer del difunto Fernando Ram, y Gracia Roiz, mujer de Gil de Gonzalvo Roiz.

¹⁹⁶³ "Lleváronlos al hun cadahalso y alli se asentaron, con sus sambeniticos vestidos, intitulados hereticos y judaizados, amarillos devisados de fuego" y mitrados. LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los Jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 304-305.

¹⁹⁶⁴ LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los Jueces de Teruel (1176-1532)*, p. 302.

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶⁶ A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 535, n. 1, s.f.s.d.

¹⁹⁶⁷ MAQUEDA, Consuelo (1992), *El Auto de Fe*, Madrid, Istmo, p. 244.

Ref.	Fecha	Día	Localización	Núm.	Procesados
3	04.03.1486	sábado	Iglesia de Santa María	4	Rita Toledo , hija de Diego Toledo y Catalina Álvarez, mujer de Juan Sánchez Exarch, el Royo; Aldonza Celi, mujer de Luis Gotor, vecino de Zaragoza; Tolosana Moncada, valenciana, mujer de Alfonso Santángel; Gracia Pomar, mujer del notario Ferrando García.
4	17.03.1486	viernes	Plaza Mayor	4	Isabel Navarro, mujer de Rodrigo Álvarez de León; Úrsula Navarro mujer de Pedro Pomar; Brianda Besante, mujer de Luis Santángel; Luis de Santangel, hijo de Jaime Martínez de Santángel, mayor.
5	18.03.1486	sábado	Iglesia de Santa María	2	Manuel Puixmija, notario, hijo de Francés de Puixmija; Donosa Gracián, hija de Luis Gracián y Donosa Ruiz.
6	20.03.1486	lunes	Iglesia de Santa María	5	Brianda Santángel, mujer del Comendador de San Marcos, Juan Garcés de Marcilla; su hermana, Alba Santángel, hija de Jaime Martínez de Santángel, mayor; Violante y Leonor Santángel, hijas de Jaime Martínez Santángel, menor; Gracia Roiz, hija de Antón Roiz y Donosa Besante
7	19.04.1486	miércoles	Plaza Mayor	9	Beatriz Martínez de Marcilla, mujer de Pedro Ruiz; Juan de Toledo y Violante Puigmija, cónyuges; Violante Catorce, mujer de Manuel Puigmija; Francisco Belluga; Esperanza Pérez, valenciana; Juan Gil, nuncio del concejo; mosen Gil Ruiz, alias de la Cabra, capellán; y Aldonza Roiz, esposa de Ferrando Ram.
8	27.04.1486	jueves	Plaza Mayor	2	Juan y Fernando Ram, hermanos
9	17.05.1486	miércoles	Plaza Mayor	29	Francisca Beltrán, Francisco Besante, Gonzalo Besante, Gracia Besante, Manuel Besante, Tolosana Besante, Juan Celi, asesor de la aljama, Castellana Gençor, Luis Gracián, jurista, Francisca Martínez Rosel, Violante Martínez de Santángel, Tristán Martínez de Rueda, el viejo, su mujer Francisca, Tolosana Moncada, Clara de Puixmija y su marido Belenguer Acho (Besante), Juan de Puixmija y su mujer Luna, Manuel de Puixmija, mayor, y su mujer Gracia, Tolosana Puixmija, mujer de Juan Sánchez Exarch, Fernando Ram, Juan Ram, canónigo, Gil Ruiz, mayor, y su esposa Beatriz, Gonzalo Ruiz, Juan Ruiz, el Generalero, Sendina y Gil de las Vacas
10	10.06.1486	sábado	Iglesia de Santa María	1	Pau Besant, viudo de Castellana Gençor
11	27.01.1487	sábado	Plaza Mayor	1	Violante Ruiz, mujer de Pedro Martínez de Marcilla
12	17.07.1487	martes	Plaza Mayor	2	Alfonso Santángel, hermano de Jaime Santángel, menor; y Fernando García, notario
13	07.08.1487	martes	Iglesia de San Salvador	1	Fernando Alonso, alias Salinero

Tabla 9. Autos de fe celebrados en el tribunal de Teruel (1485-87)

El primero se convoca el 30 de agosto de 1485¹⁹⁶⁸, en una fecha escogida con cuidado, a fin de que tuviera el mayor eco posible en la ciudad y su entorno aldeano, ya que coincide con la feria de San Bartolomé, el evento mercantil más importante del año¹⁹⁶⁹. El escenario escogido es la plaza de Santa María, espacio público frente a la catedral, epicentro religioso —el *locus* entraña *hierarchy*¹⁹⁷⁰—, y no la Plaza Mayor, ocupada por las tiendas e intransitable¹⁹⁷¹.

Se levantan dos cadalsos en un espectáculo morboso que congregará “gran numero de gentes”. En el primero se colocan los magistrados, mientras que en el que tenían frente a sí, seis estatuas enlutadas con mitras, cubiertas con mantos amarillos, donde consta su identidad, acompañadas de iconos de fuego, preludio de su incineración. Serán relajados al brazo secular y todos sus bienes confiscados, recayendo la inhabilitación sobre sus descendientes varones hasta segundo grado y el primero en el caso de las mujeres. El mero hecho de no haber comparecido los había convertido en herejes contumaces. Entre ellas se encuentran Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, y el matrimonio Gil de Gil Ruiz y Violante de Santángel.

Al año siguiente se celebra el segundo en la festividad de san Julián de Antioquía, el primer sábado de enero, siendo uno de los más cruentos. El epicentro será la Plaza Mayor, aunque la segunda parte se realice extramuros, al recaer condenas a muerte en que el Derecho canónico exige inhibirse a sus ministros¹⁹⁷².

En el ámbito de la sensibilidad religiosa los reos procesionan hasta llegar a las gradas del cadalso, discurriendo por la carrera de la Cárcel escoltados por “muchas gent armada”, tanto a pie como a caballo del séquito de los inquisidores, precedidos por trompetas, al tiempo que exclamaban: ¡Señor Dios, misericordia!

¹⁹⁶⁸ LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, pp. 302-303 & SESMA MUÑOZ, José Ángel (1987), *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-86)*, doc. 137.

¹⁹⁶⁹ GARGALLO MOYA Antonio (1997), *El Concejo de Teruel en La Edad Media, 1177-1327*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, vol. 3, p. 508.

¹⁹⁷⁰ LÓPEZ MARTÍN, Julián (2004), “Significado religioso y litúrgico del espacio de la celebración”, en *La Urbanística del Culto*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 91-112.

¹⁹⁷¹ En los pregones en que se convoca la feria, se advierte de la tutela que ejerce el municipio: “todas e qualesquiere personas de qualquiere ley, estado, orden, grado e pertenencia sian, a la dita feria vinientes con sus meres bienes e mercaderías e otros qualesquiere cosas que con su trayeran e cavalgaduras o trayer faran a la dita feria sean franquas”. A.H.P.T., *Sección Concejo, Actos Comunes*, 1465-66, fol. 32v.

¹⁹⁷² LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, pp. 304-305

De modo similar, los pregones municipales se solían proclamar en la Plaza, precedidos por un trompeta –cuando así lo requería, era acompañado de un atabalero como sucedió con ocasión del Edicto de expulsión de los judíos¹⁹⁷³–, quienes comenzaban con el exordio: “!oyt que vos fazen saber los honorables regidores de la ciudat de Teruel!”¹⁹⁷⁴.

La predicación y el sermón –“preicoles dicho inquisidor gran rato”– constituyen dos elementos culminantes del adoctrinamiento, tratándose de una arenga donde se evocan las estremecedoras penas del infierno. El acto se prolonga durante horas, ya que se da lectura individualizada de las testificaciones, cuando no las abjuraciones, concluyendo con la proclamación de las sentencias: “acabado el sermon fue leído a cada uno de los dichos presos su proceso y deposicion de testimonios tomados sobre las cerimonias judaicas y ritus que fazian”.

En el escatocolo, no sin cierta candidez, señala que “murieron en la fe de Jesucristo demandando misericordia; era una piedad de verlos a tan nueva”. Sus bienes fueron decomisados a favor del Patrimonio Real. En ciudades como Calatayud se produce una auténtica *damnatio memoriae* colectiva, por cuanto numerosos conversos difuntos son condenados a la cremación de su osamenta: “condempnamus de puniendi existunt et ossa eorundem et angelum eorum a ciminteris sacratis exhumari et desenterrari et conburi et memoria dampnari”¹⁹⁷⁵.

El tercero de los Autos tiene lugar el sábado, 4 de marzo. Dado que las penas son más benignas, se celebra en el interior de Santa María. Todas las protagonistas son mujeres: Catalina Álvarez, viuda de Juan Sánchez Exarch, el Royo; Aldonza Celi, mujer de Luis Gotor, vecino de Zaragoza; Tolosana Moncada, oriunda de Valencia, mujer de Alfonso Santángel; y Gracia Pomar, esposa del notario Ferrando García¹⁹⁷⁶.

¹⁹⁷³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, vol. 1, pp. 84-88.

¹⁹⁷⁴ “Daqui adelante, persona alguna, chica ni grande, de qualquiere ley y stado sea, no sea osada echar, de noche ni de día, en la dicha parte, vassuras ni inmundicias algunas”. A.H.P.T., *Sección Concejo*, caja 4, doc. 5, 1483, fol. 29v.

¹⁹⁷⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 12, n. 7, fols. 287-287v.

¹⁹⁷⁶ LÓPEZ RAJADEL, Fernando (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, p. 306.

Se levantan dos cadalsos, uno de mayor altura que el otro –el simbolismo medieval entraña que cuanto más altitud es superior el rango, lo mismo que sucede en la sintaxis de las ciudades, donde las sinagogas no podían erigirse a mayor altura que la iglesia y el castillo¹⁹⁷⁷–, donde se colocan los ministros y oficiales de la Inquisición. En el graderío inferior se sitúan las mujeres, conducidas desde su reclusión, ataviadas con mantillos cárdenos y cruces bermejas. Tras la predicación, vehemente y enfática, se levanta la excomunión que pesaba sobre ellas y se les impone cárcel perpetua, que será conmutada por confinamiento domiciliario, que significaba una auténtica marginación social.

La atracción que suscitaba este tipo de ceremonias, anunciadas y publicitadas con suficiente antelación mediante edictos en las puertas de las iglesias parroquiales, es notabilísima, pues había una gran multitud que se arracimaba en las naves de la Catedral: oficiales, ciudadanos y vecinos, pero también foráneos: “avia gran pueblo de oficiales, ciudadanos y otras gentes, asi de ciudad como d’extrangeros”.

No obstante, no toda la actividad del Santo Oficio se escenificó en solemnnes Autos de fe. Hay una Inquisición modesta que se resuelve en autillos que apenas trascienden, que no mata pero intimida y que se sabe omnipresente. Esta modalidad fue en la práctica más eficiente y habría que recuperarla en su cotidianeidad tras la fascinación por el rito y la ceremonia¹⁹⁷⁸.

* * *

Se consolida el nexo delito-pecado cometido con conocimiento de causa¹⁹⁷⁹, de ahí que Juana García pida perdón una vez que, vencida su ignorancia, “formo conciencia”. Se castiga la pretensión de engaño no solo al “gremio cristiano” sino al propio Dios, acompañándose de un verbo no de volición sino

¹⁹⁷⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), “Judíos hispánicos y fortalezas medievales: ‘ordo’ & ‘locus’, símbolo y realidad”, en *La fortaleza medieval: realidad y símbolo*, Alicante, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 119-156.

¹⁹⁷⁸ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2006), “De la Inquisición y de la intolerancia”, p. 49.

¹⁹⁷⁹ MORÍN, Alejandro (2002), “‘Tanquam tres mortes’: muertos resucitados y pecados perdonados en la exégesis latina medieval”, *Florentia iliberritana: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 13, pp. 117-150.

de inteligencia, lo que abunda en un sentido de premeditación o raciocinio. Los inquisidores se denominan a sí mismos “de la heretiqua pravedat”, poniendo de relieve que la *pravitas* entraña la agravante de iniquidad y perversidad¹⁹⁸⁰.

El Derecho inquisitorial solo se entiende desde los planteamientos penológicos del Antiguo Régimen, donde se conjuga, al margen de cualquier consideración de valor metajurídico, el carácter de Derecho privilegiado¹⁹⁸¹. El axioma *in dubio pro fidei*, en pro de la *salus animarum*¹⁹⁸², conjura la impunidad de la herejía y conculca garantías procesales¹⁹⁸³, favoreciendo una activa presencia del poder público¹⁹⁸⁴. Su *praxis* opera desde un “diagnóstico diferencial” para verificar la autenticidad de la conversión y dar ejemplo a la comunidad¹⁹⁸⁵.

El tribunal de Teruel, por los condicionamientos políticos y su implantación *manu militari*, fue más cruento que el de Zaragoza, habida cuenta del elevado número de condenados a la pena capital, pues, frente a un 82% del primero, en la capital del Reino, presidido por una mayor discreción, se registra en un 39% de los casos.

¹⁹⁸⁰ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 5 & doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fols. 40-40v.

¹⁹⁸¹ GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1989), “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, p. 176.

¹⁹⁸² BELDA INIESTA, Javier (2013), “Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)”, p. 99.

¹⁹⁸³ LALINDE ABADÍA, Jesús (1980), “Los derechos individuales en el “Privilegio General” de Aragón”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, L, pp. 61-63 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2001), *Pecado y Sociedad en Aragón (siglos XV-XVI)*, pp. 32-38.

¹⁹⁸⁴ GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1989), “Aproximación al Derecho penal de la Inquisición”, p. 177.

¹⁹⁸⁵ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginaris marranos: la lógica inquisitorial”, p. 319.

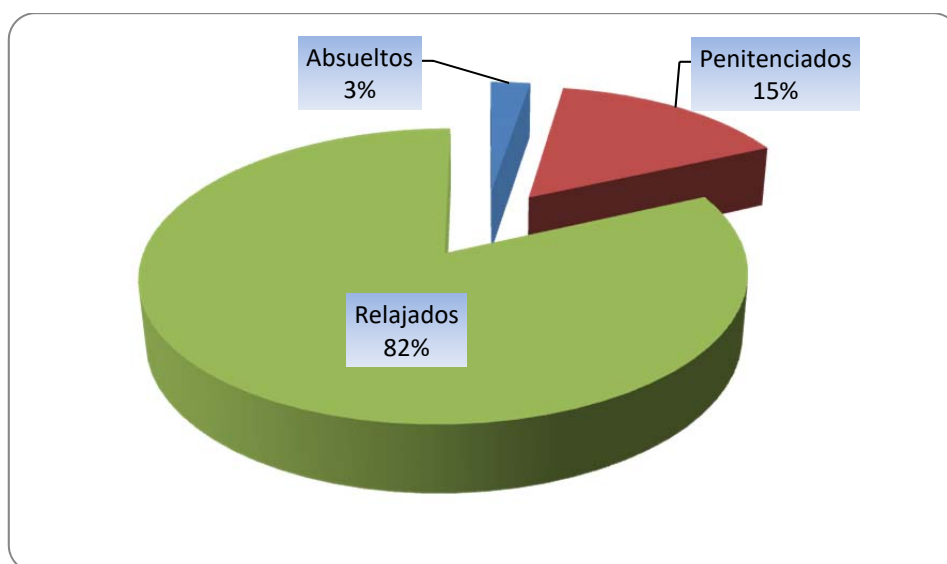


Figura 6. *Sentencias dictadas por el tribunal de la Inquisición de Teruel (1484-87)*

Si efectuamos ahora un desglose del de Zaragoza, atendiendo no solo a la resolución judicial sino a la cronología y al sexo de las personas afectadas, advertimos que en el período de implantación, siguiendo las consignas políticas de discreción para frenar la oposición institucional, sus actuaciones en el bienio 1484-85 apenas afectan a catorce personas, recrudeciéndose en el quinquenio posterior al asesinato de Pedro Arbués (1486-90), cuando se juzga a más de cuatrocientas personas, con un promedio anual de ochenta personas.

El descenso, casi súbito, que se registra en el breve paréntesis de los años 1491 y 1492, donde se reduce en un 60% el número de ajusticiados, setenta individuos en total, aquilata la teoría de que el proceso de asimilación de esta segunda generación estaba siendo paulatino y no generaba tensiones sociales. De hecho, no se produce un repunte significativo hasta las conversiones generadas al calor del Edicto de expulsión, cuya novísima generación, como la hemos denominado en otro lugar, tomó las aguas bautismales, en su inmensa mayoría, por coacción.

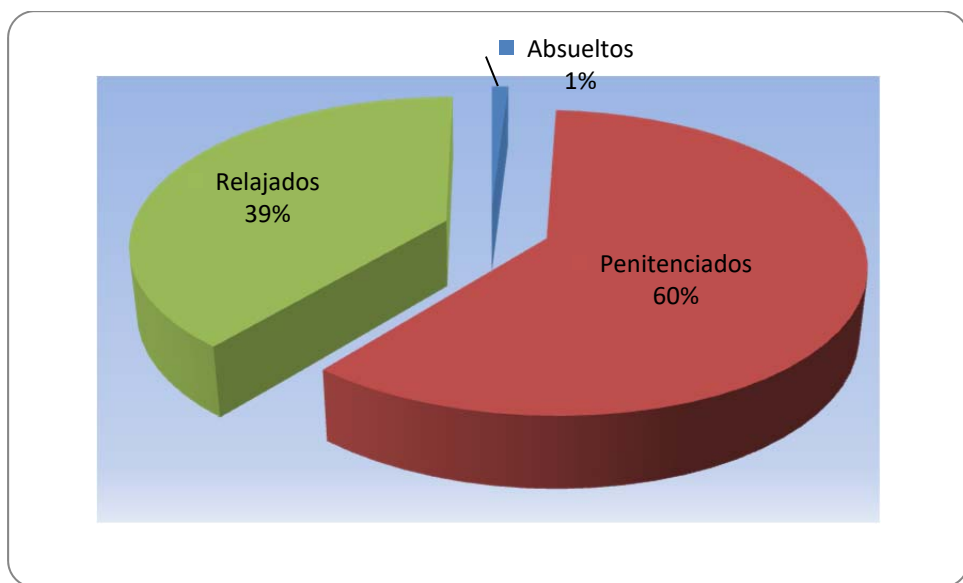


Figura 7. Sentencias promulgadas por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)

Si nos centramos en el género de los conversos, omitiendo los absueltos, porque la irrelevancia de las cifras no permite hacer ponderaciones, se aprecia un equilibrio relativo en el supuesto de los reconciliados, en que las mujeres significan un 44% frente al 56% de los hombres, pero se distancia nítidamente si atendemos a la rúbrica de la pena capital, donde los varones, con un 72% son muy mayoritarios, frente al 28% de las féminas.

Años	Absolución		Reconciliación		Relajación	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1484	0	0	4	0	1	1
1485	0	0	1	0	2	5
1486	1	1	22	25	4	46
1487	0	0	21	10	15	25
1488	0	0	17	40	10	14
1489	0	1	24	28	8	31
1490	1	1	34	39	1	4
1491	0	0	2	20	3	7

Años	Absolución		Reconciliación		Relajación	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1492	0	0	9	8	12	9
Total	2	3	134	170	56	142

Tabla 10. *Sentencias recaídas sobre los judeoconvertos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)*

Por lo que se refiere al tribunal de Teruel, es un hecho palmario que en solo un año de elevada intensidad procesal juzgó a la práctica totalidad del segmento converso, siendo subsumido después por el de Valencia ante su inactividad. Aunque las cifras no permiten profundas disquisiciones, reflejan el equilibrio existente en cuanto al género de las personas relajadas al brazo secular.

Años	Absolución		Reconciliación		Relajación	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1485	0	0	0	0	2	4
1486	0	0	10	2	26	29
1487	0	2	0	0	1	1
Total	0	2	10	2	29	34

Tabla 11. *Sentencias del tribunal de la Inquisición de Teruel (1484-87) sobre los judeoconvertos*

La extirpación de la herejía condujo, en su aplicación radical, a eliminar la vida de los herejes, aunque colisionara con el espíritu del *Decretum*. El factor definitorio para la imposición de la máxima pena exigía la persistencia en el error. No obstante, era conmutable cuando mostraba arrepentimiento *in extremis*, incluso en el patíbulo. Dicha pena se acompaña de excomunión mayor y confiscación del patrimonio desde el día en que cometió herejía, amén de la

inhabilitación de sus descendientes hasta el primer grado de consanguinidad, en el ejercicio de cargos y dignidades públicas¹⁹⁸⁶.

Año	Relajado		Relajado en efígie		Relajado <i>post mortem</i>	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1484	0	1	0	0	1	0
1485	1	4	1	0	0	1
1486	3	34	1	12	0	1
1487	6	11	9	13	0	1
1488	8	7	2	6	0	1
1489	1	3	0	0	7	28
1490	1	3	0	0	0	1
1491	3	7	0	0	0	0
1492	5	2	7	5	0	2
Total	28	72	20	36	8	35

Tabla 12. *Personas relajadas al brazo secular, en sus distintas modalidades, por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92)*

La ficción jurídica para no recaer en tacha canónica de irregularidad consistió en la “relajación” o entrega al poder laico, declarándose irresponsable de lo que pudiera sucederle. El papa Inocencio IV en su bula *Ad extirpanda* concedía a la autoridad civil un plazo máximo de ejecución de cinco días¹⁹⁸⁷.

Año	Relajado		Relajado en efígie		Relajado <i>post mortem</i>	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
1485	0	0	2	5	0	0
1486	5	8	7	6	14	15
1487	0	0	1	1	0	0

¹⁹⁸⁶ AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), “El procedimiento de la Inquisición española”, p. 494.

¹⁹⁸⁷ PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACÓ, José Manuel (1994), “El procedimiento inquisitorial”, pp. 180-181.

Año	Relajado		Relajado en efigie		Relajado <i>post mortem</i>	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
Total	5	8	10	11	14	15

Tabla 13. *Distribución por género de los judeoconversos relajados por el tribunal de la Inquisición de Teruel (1485-87)*

Siendo una imagen emblemática del poder del Santo Oficio, las sentencias recaen no solo sobre los vivos, trasladando en la mentalidad de la época, que el pecador no se había reconciliado por Dios, aguardándole la condenación eterna¹⁹⁸⁸. Con este simbolismo se transmite la imposibilidad de resultar impune si se cometen pecados en esta vida y la proyección *ad futurum* sobre sus restos mortales y su linaje. Es una demostración más del miedo a la pérdida de la identidad, la honra y la fama, ya que desborda el círculo personal y vital del sujeto, sino que se proyecta a toda la eternidad y a su progenie, presente y futura, estén vivos o hayan fallecido

La locución “mandandolos desenterrar adondequiera que estuviesen sus cuerpos e quemar a ellos e a sus huesos” enfatiza que no solo incineran un cadáver, sino que se extiende a todo lo que representa el individuo, a su verdadera y radical identidad terrena (fama, memoria, honra, etc.) dando por supuesto que la espiritual había sido condenada por un Dios desde su exhalación, como pecador, hereje y apostata: “e sean publicamente quemados porque perezcan ellos e su memoria con ellos, e sean quitados de la vid e çepa en que estan pues fueron herejes”. Se impone la excomunión mayor –no pudiendo hallar sepultura en el camposanto, pues sus cenizas son esparcidas– y la confiscación de todos sus bienes –que pueden colocar en una situación de miseria a sus deudos– a favor del fisco¹⁹⁸⁹.

¹⁹⁸⁸ RABAZO VINAGRE, Ana R. (2009), *El miedo y su expresión en las fuentes medievales: mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Tesis doctoral dirigida por Enrique Cantera Montenegro. Universidad Nacional de Educación a Distancia, p. 224.

¹⁹⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 224-225.

V.

FENOMENOLOGÍA DE CREENCIAS Y DEVOCIONES.

UNIVERSOS SOTERRADOS Y FINGIDOS: ARQUETIPOS Y MÁSCARAS.

1. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: CONSTRUCCIÓN MENTAL DE LO FEMENINO

Existe un acuerdo pacífico, asumido en la historiografía clásica, sobre el hecho de que la religión desempeña un papel determinante en la definición de espacios y sistemas normativos asignados a la mujer, siendo estos, por lo común, restrictivos. En el epicentro de esa percepción, heredada de la cultura judeocristiana predominante en el Medievo, yace la trama narrativa entretejida en torno al icono de Eva, icono fundacional de la condición femenina del Occidente Europeo¹⁹⁹⁰.

Su pecado original gesta una naturaleza imperfecta, inferior e impura que las orienta hacia el mal, del que sus cuerpos son portadores¹⁹⁹¹. Son estereotipos misóginos que estigmatizan el influjo que ejerce sobre los hombres, castigando las prácticas que distorsionan el curso natural de las cosas, que permiten romper los

¹⁹⁹⁰ MUÑOZ, Ángela (2005), "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces, espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)", en *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, p. 713.

¹⁹⁹¹ THIEULIN-PARDO, Helene (2011), "'Yo pecatriz peque en estas cosas dichas', Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Age", 33, *Cahiers d'Études Hispaniques Medievales*, pp. 19, 21 y 27.

cánones funcionales establecidos para ellas y que ponen en peligro el mundo masculino¹⁹⁹².

La capacidad simbólica del ser humano permite el desplazamiento de significados a través de los relatos mitológicos. De este modo, los usos patriarcales desembocaron en el proceso de reasignar los simbolismos más elevados a las imágenes masculinas (Solares-Celestiales) mientras que las representaciones femeninas se vinculaban a aspectos infravalorados (Lunares-Terrenales), en un fenómeno que los historiadores de la Antigüedad señalan como “solarización”¹⁹⁹³.

El discurso ideológico de la Iglesia está presidido por la razón patriarcal, es decir, posee una neta identificación con lo masculino: Dios Padre Único. Este predominio se traduce en que las mujeres son relegadas a un papel secundario y enmudecidas en el ámbito religioso, al incidir en la esfera de la trascendencia¹⁹⁹⁴. Acaso, escribe J. CAPUTTI, “Creation myths are not about the origins of the world at all, but about the origins of patriarchy which has claimed itself as the world”¹⁹⁹⁵.

Tanto Eva como María Magdalena son personajes muy valorados por las autoras de textos de naturaleza religiosa, quienes las exoneran de toda culpa y mácula, pues sus pecados fueron cometidos en su juventud y por amor¹⁹⁹⁶. Su posición subordinada se intensifica a través de constructos creados alrededor de una ficticia sublimación de la feminidad. El retrato dicotómico “virgen” vs. “prostituta”, por ejemplo, privilegia el cuerpo de la mujer como lugar de poder y

¹⁹⁹² THIEULIN-PARDO, Helene (2011), “Yo pecatriz peque en estas cosas dichas’, Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Age”, p. 28.

¹⁹⁹³ MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, *Feminismo/s: Revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 20, p. 98.

¹⁹⁹⁴ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1993-1994), “La sociedad y la iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, 4, p. 850.

¹⁹⁹⁵ Cit. MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, p. 83.

¹⁹⁹⁶ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), “La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, p. 199.

escenario de dominación, a través del cual se obtenía la docilidad de los cuerpos rebeldes y se construía la subjetividad¹⁹⁹⁷.

Aunque se aprecia una amplia gama de matices, la mujer es considerada inferior al hombre pues procede de él y le está subordinada, complementándolo en el matrimonio, para acompañarlo, procrear y alimentar a sus hijos. Existen excepciones, como la de fray Martín de CORDOBA, quien advierte que fue creada de la costilla del varón, y no de sus extremidades inferiores o de su cabeza, con un sentido de equidad, para que no se convirtiera en su esclava ni en su señora, sino en compañera marital gracias al amor. Es más, su materia vivificante es más noble que la del varón, pues este fue modelado con el barro mientras que aquella lo fue de su costilla¹⁹⁹⁸. Sin embargo, la comisión del pecado original quebró esa paridad.

A este propósito E. LEVINAS reflexiona: “¿Esta costilla no era más bien un costado de Adán, creado como ser único con dos caras, que Dios separó mientras Adán, aún andrógino, dormitaba?” Desde el inicio son dos rostros, de modo que la expresión “carne de mi carne y hueso de mis huesos” significa identidad de naturaleza entre la mujer y el hombre, “una identidad de destino y de dignidad”. Al punto de que “las diferencias entre lo masculino y lo femenino se esfuman en los tiempos mesiánicos”¹⁹⁹⁹.

Los *Corpora* veterotestamentarios, cuyos procedimientos para reescribir los mitos emplean términos y esquemas humanos que resuelven el misterio del texto a través de la modalidad narrativa de los *meshalim*²⁰⁰⁰, son decisivos en esta arquitectura mental.

¹⁹⁹⁷ MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, pp. 84-85.

¹⁹⁹⁸ MARCELO RODAO, Guadalupe de (1994), “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para las mujeres en los siglos XIV y XV”, en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, p. 103.

¹⁹⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel (2004), “El judaísmo y lo femenino”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el Judaísmo*, Madrid, Caparrós Editores, p. 59.

²⁰⁰⁰ RUIZ MORELL, Olga (2012), “El judaísmo rabínico: reescribiendo los mitos bíblicos”, en *Para entender el Judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Granada, Universidad de Granada, pp. 156-159.

La segunda versión del canon bíblico²⁰⁰¹ ya no expone el acto de la creación de la Pareja Primordial²⁰⁰², caracterizado por la simultaneidad temporal y la común participación del hombre y la mujer en el modelo de imagen y semejanza divina, sino que pone la tilde en los modos de creación, narrando un proceso genético, según el cual Dios modeló al varón con barro, le insufló aliento de vida y lo instauró en el Jardín del Edén. Fue con posterioridad, para paliar su soledad, cuando le sumió en un profundo sueño, tomó una de sus costillas y con ellas conformó a la mujer²⁰⁰³. De este modo, se introducían en el esquema creacional diferencias esenciales en cuanto a tiempo, lugar y materia²⁰⁰⁴. No en vano, en el *incipit* de las capitulaciones matrimoniales se recuerda que “en el comienço de la Creacion del mundo nuestro Senyor Dios todas las cosas creasse e del guesso del hombre durmient la forma fizo de la muller”²⁰⁰⁵.



Figura 8. Creación de Eva. Miniatura de Nicolau de Lyra (1480)

²⁰⁰¹ Génesis, 2:7-25.

²⁰⁰² Génesis, 1:26-27.

²⁰⁰³ Posiblemente, en la retina de los hombres y mujeres coetáneos la imagen más cercana sea la que ofrece la miniatura de la Creación de Eva, de Nicolaus de Lyra (1480), que se contiene en la *Postilla in Biblia*. Bibliotheque Municipale, Troyes, ms. 129, fol. 35. Disponible en http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/BM/troyes_110-01.htm.

²⁰⁰⁴ Muñoz, Ángela (2005), “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces, espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, p. 714.

²⁰⁰⁵ A.H.P.Z., *Protocolo de Pedro Serrano*, Zaragoza, 1418, fol. 156.

El *mitema* de la prelación estatuido en el Génesis, “primero Adán, luego Eva”, entraña consecuencias inmanentes: Adán fue hecho a imagen de Dios, pero Eva lo fue a partir de Adán; todo en Eva es secundario, todo le viene a través de la sustancia de Adán. Esto aglutina varios motivos aducidos sobre la inferioridad femenina: la preeminencia del varón (solo él fue creado a imagen divina), su prioridad (fue creado antes que la mujer) y su mayor consciencia (Eva procede de la inconsciencia de Adán de su sueño profundo). El varón es la causa final de la mujer (se encuentra preformada en él), su causa material (la mujer es hecha de su sustancia) y su causa final (la función de la mujer es servirle de ayuda)²⁰⁰⁶.

Al ser creada después del varón, y extraída de una parte de su anatomía, Dios y el hombre (sujeto activo) son coautores de la creación de la mujer (objeto pasivo). Sin embargo, esta funcionalidad se invierte al protagonizar el pecado original, siendo una dúplice ofensa, pues abandona su pasividad y actúa según el rol masculino²⁰⁰⁷.

La cuestión de la responsabilidad, que juega un papel central del mito, descalificaba a la mujer –cuando el transgresor era el hombre, a quien se le había prohibido el fruto de ese árbol–, y abría en la Historia de Occidente una puerta a la valoración moral entre varón y hembra. Una circunstancia capital en este proceso fue la transformación del pecado original en pecado sexual. La subordinación de la mujer está vinculada a la presunta imperfección de su cuerpo, llegando a atribuir la fecundación solo al sexo masculino. La naturaleza humana es sexualizada a través de la noción de *carne*, frente a la que el ascetismo llega a proponerse como modelo ideal de vida cristiana²⁰⁰⁸.

Sobre estas microsecuencias narrativas de los escribas en su destierro de Babilonia, de intenso potencial simbólico, se trenzaron las interpretaciones

²⁰⁰⁶ GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel (2002), “De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica”, *Frenia*, 2/1, p. 22.

²⁰⁰⁷ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1993-1994), “La sociedad y la Iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, 4, p. 850.

²⁰⁰⁸ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), “Historia y Antropología a propósito del cuerpo”, *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 19, p. 5. Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/7091> [Consultado: 01/02/2016].

hermenéuticas de la reflexión antropológica medieval, en la que la diferenciación sexual pasó a ser piedra angular del discurso²⁰⁰⁹. Si bien a ambos se sitúa ante una opción dramática: “Hoy pongo ante vosotros la vida y el bien, la muerte y el mal”²⁰¹⁰.

La Antropología Teológica, basada en recientes hallazgos de la hermenéutica bíblica, ayuda a comprender esta supuesta disfuncionalidad y el triunfo absoluto en la Patrística de una sola versión²⁰¹¹. Es sobradamente conocido que el relato de la Creación no es una pieza aislada que se deba fragmentar y descontextualizar. Los fundamentos bíblicos no hay que buscarlos únicamente en Génesis 1-3, sino más bien en Génesis-Éxodo. Dicho de otro modo, una interpretación y una reflexión teológica en profundidad acerca de Génesis 1-3 exige una comprensión más amplia de los acontecimientos creadores y salvadores expuestos en los libros del Génesis y el Éxodo.

El documento Sacerdotal (P) según la exégesis contemporánea –la historiografía tradicional se la atribuía al Yahvista (J)– es el gozne sobre la que se construyó el Pentateuco, uniendo las tradiciones Patriarcales y las del Éxodo, para conformar una obra literaria plena, donde el comienzo y su final adquieren una importancia decisiva en su comprensión, pues el inicio narrativo conduce al lector hacia una meta y esta, a su vez, afecta a la lectura de todo lo que le precede.

El relato de la Creación²⁰¹² y la narración de la construcción del Santuario²⁰¹³, constituyen el comienzo y el final originales del Escrito Sacerdotal. Un comienzo y un final estrechamente relacionados entre sí, pues describen la culminación de las obras de la Creación y del Santuario con términos y giros casi idénticos. Esta

²⁰⁰⁹ MUÑOZ, Ángela, “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces, espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)”, p. 714.

²⁰¹⁰ Deuteronomio, 30:15.

²⁰¹¹ Tras analizar las diversas taxonomías existentes –teologías bíblicas temáticas (sincrónicas), axiales y *Heilsgeschichtlich* (diacrónicas), dialécticas, historia de la religión de Israel como sustituto de la teología bíblica, teología bíblica canónica– diversos estudiosos se decantan por una “teología bíblica histórica”, más próxima al concepto de hermenéutica y narratividad que manejamos en la Tesis. Cfr. SIMIAN-YOFRE, Horacio (2004), “La naturaleza de la teología bíblica. Un acercamiento histórico y crítico”, *Revista Bíblica*, 1-2, pp. 13-36.

²⁰¹² Génesis, 1:1-2:4.

²⁰¹³ Éxodo, 24:15-18 y 25-40.

relación entre Creación y Santuario cuenta con el aval de relatos extrabíblicos análogos, entre los que cabe destacar el *Enuma Elis*, poema babilónico de la Creación²⁰¹⁴.

Los exégetas que sostienen que Génesis 2:4-3:24 es una composición literaria tardía, de la época posterior a la narración Sacerdotal de Génesis 1,1-2,4, aducen como prueba los numerosos contactos con textos tardíos y la ausencia de paralelos antiguos. El motivo de la creación del hombre del polvo al que ha de retornar²⁰¹⁵, se menciona únicamente en textos postexílicos, en especial en el libro de Job y *Qohelet*²⁰¹⁶.

En época del Segundo Templo apareció una importantísima literatura sapiencial, que bebía de las tradiciones helenísticas y que, sin entrar a formar parte de la Biblia, caló en la tradición judía y después rabínica. Téngase en cuenta que los contactos de Israel con los pueblos de Oriente Próximo y Egipto, y tiempo después con las tradiciones indias, dejaron su impronta en su literatura sapiencial, con cuyos temas e imágenes guardan un estrecho paralelismo²⁰¹⁷. Hermenéuticamente ni el *Midrash* ni el *Talmud* encontraron obstáculos a la hora de acomodar las fábulas esópicas al esquema de la parábola rabínica (*mašal*)²⁰¹⁸.

Asimismo, el *topoi* del Jardín de Edén²⁰¹⁹ solo aparece en textos tardíos²⁰²⁰, donde el desacato del hombre del mandato divino acarrea la muerte²⁰²¹. Sin embargo, en el relato del Paraíso²⁰²² la desobediencia se castiga con la expulsión²⁰²³.

²⁰¹⁴ GARCÍA LÓPEZ, Félix (2011), “Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes”, *Salmanticensis*, 58/2, pp. 195-196.

²⁰¹⁵ Génesis, 2:7 y 3:19.

²⁰¹⁶ Job, 10:9 y 34:15; Eclesiastés, 3:20 y 12:7; Salmos, 103:14 y 104:29 & Isaías, 64:7.

²⁰¹⁷ MIRALLES MACÍ, Lorena (2009), “Motivos filo-esópicas en el Midrás. Fábulas y anécdotas de rabinos en Levítico Rabbá 22,4”, *Sefarad*, 69/2, pp. 283-284.

²⁰¹⁸ En la literatura hebrea medieval se utiliza el término *majbéret* con el significado de “compendio” y equivale al término literario árabe de *macama*. NAVARRO PEIRÓ, Ángeles, “Las majberot hispano-hebreas”, en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, p. 173.

²⁰¹⁹ Génesis, 2:8-15.

²⁰²⁰ Isaías, 51:3 & Ezequiel, 28:11-19; 31:9 y 36:35.

²⁰²¹ Génesis, 2:16-17.

²⁰²² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2012), “Gusanos, serpientes y dragones. Fauna punitiva en las geografías del Más Allá”, en *Animales simbólicos en la Historia: desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid, Síntesis, pp. 337-364.

Se trasluce aquí la misma concepción que en las tradiciones deuteronomistas y postdeuteronomistas²⁰²⁴: la desobediencia de los israelitas a los mandamientos de Yahvé se castiga con la expulsión de la tierra de Canaán²⁰²⁵. Este tropo literario del Paraíso tiene su origen en el jardín del Edén del Génesis, si bien el Libro de Ezequiel ofrece una imagen alterna: la vestidura de piedras preciosas, el monte de Dios, la expulsión del *querubin*; se trata de una tradición independiente y quizás más antigua que aquella, de filiación caldea²⁰²⁶.

En una dirección similar apunta el motivo de la creación de la mujer en el capítulo segundo del Génesis²⁰²⁷, donde los estudios clásicos destacaban elementos poiéticos orientales²⁰²⁸, no reparando en que no se conoce ningún mito relativo al origen del género humano en todo el antiguo Creciente Fértil, en el que la creación del hombre y la mujer se dissociaran, y en el que se atribuyera a esa misma mujer el papel de agente perturbador del orden original. Sí se encuentra un motivo homólogo en el mito griego de Pandora y la ruina del hombre²⁰²⁹. Por ende, resulta palpable el paralelismo con la mitología griega, más en concreto entre Eva saliendo del costado de Adán y Atenea saliendo de la frente de su padre Zeus, cuya reminiscencia más primitiva fluye del mito acadio de *Enkidu y Aruru*, recogido en el *Poema de Gilgamesh*²⁰³⁰.

Admitido que el relato de Génesis 1 es anterior al de Génesis 2-3 –así lo avalan las conexiones sapienciales, deuteronomistas, sacerdotales y helenísticas–, este se

²⁰²³ Génesis, 3:23-24.

²⁰²⁴ GARCÍA LÓPEZ, Félix (2011), “Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes”, p. 199.

²⁰²⁵ Deuteronomio, 4:25-27 & 30:15-18.

²⁰²⁶ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Álvaro (2013), “En búsqueda del paraíso caldaico”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, p. 62.

²⁰²⁷ Según la perspectiva feminista, el *Génesis* es un libro cuyo tema central es “la arrogación por los hombres de la paternidad”. RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1995-1996), “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 16-17, p. 173.

²⁰²⁸ Génesis, 2:4-3:24.

²⁰²⁹ HESÍODO, *Los trabajos y los días*, versos 18-33.

²⁰³⁰ GONZÁLEZ HERNANDO, Irene (2010), “La creación”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2/3, p. 15.

podría interpretar como un *midrash* (מדרש)²⁰³¹ de la afirmación de Génesis 1,27, según la cual Dios “los creó macho y hembra”. Además, si Génesis 2-3 se compuso a finales del s. V a. C. o comienzos del s. IV, siendo desconocido por los escritos sapienciales, al tratarse de un texto posterior al Exilio de Babilonia, a finales del período persa, se explicaría su conexión con la cultura helenística, dada su creciente influencia en el Próximo Oriente. A la luz de estos datos, se comprende que Génesis 2-3 no tiene repercusión alguna en los textos preexílicos del Antiguo Testamento y sí en los postexílicos, especialmente en los pertenecientes a la órbita helenística²⁰³².

Un breve apunte. De los dos personajes más relevantes expulsados y proscritos literalmente de las Escrituras, Caín y Lilith²⁰³³, el primero se significa por ser el primer homicida, según la mitología hebrea, padeciendo destierro tras el asesinato de su hermano menor Abel, mientras que לילית es mencionada una sola vez en un versículo del profeta Isaías²⁰³⁴. Deviene originariamente del poema de *Gilgamesh*, y es tenuta por uno de los antecedentes más remotos de la brujería²⁰³⁵.

Pero además representa el arquetipo de lo femenino negado por la cultura patriarcal. Ella, según la *mitopoesis*, fue la única capaz de articular el impronunciable y verdadero nombre de Dios. Es la efigie del erotismo, de la sexualidad desbordante y natural de una mujer intensamente atractiva, y a la vez

²⁰³¹ Los maestros de la exégesis rabínica apreciaron en los textos hagádicos y midrásicos la base del pensamiento judío, aspirando a exponer con profundidad de modo didascálico las ideas filosóficas atesoradas en los dichos de los Sabios y transmitirlas a la Filosofía mediante compilaciones homiléticas. REGEV, Shaul (2012), “Aggadic Exegesis in the 16th Century”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 61, pp. 133-149.

²⁰³² GARCÍA LÓPEZ, Félix (2011), “Los fundamentos de la antropología bíblica. Génesis 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes”, p. 200.

²⁰³³ Cfr. BORNAY, Erika (1990), *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra.

²⁰³⁴ “Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también allí reposará Lilit y en él encontrará descanso”. Isaías, 34:14.

²⁰³⁵ Los sumerios la representaban como una especie de mujer pájaro con patas y garras de lechuza sustentada sobre un par de chacales y flanqueada por dos lechuzas, sus pájaros sagrados. Más adelante los asirios y babilonios la consideran un demonio alado. El mito indica que acostumbraba salir por las noches en busca del semen desperdiciado de los hombres solos para fertilizarse y crear demonios. OZZIEL, Nájera (2003), “Mitologías: Lilith y Caín ¿Rebeldes o revelaciones?”, *Razón y Palabra*, 35 Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n35/onajera.html> [Consultado: 01/09/2015].

peligrosa, en los sueños de los hombres solitarios²⁰³⁶. Comparte la misma historia de las sirenas, las amazonas, las hetairas, figuras que se reivindican como mujeres libres, sin someterse a los varones²⁰³⁷.

En la Cábala judeoespañola se defiende que el bien reside en el hombre, como hijo legítimo de Dios, mientras que el mal habita en la mujer, sea con un tono sutil y disfrazado de inocencia –proveniente de Eva–, sea caracterizado por la malicia y la lujuria divina, legado de Lilith²⁰³⁸. Se silencia a la primera mujer de Adán no tanto porque su huida se debiera a su burla por la terquedad del hombre, como por el material con el que fue creada y que iguala su condición a la del varón: la tierra²⁰³⁹. No obstante, nada es tan sencillo como parece en la mística hebrea²⁰⁴⁰.

Las palabras en hebreo están construidas por raíces de tres letras, de cada una de las cuales dimana una constelación de significados. El lugar donde una raíz aparece por vez primera en la Biblia define su significado principal y todos los demás significados son secundarios en relación al primero²⁰⁴¹. Con frecuencia se asume que el Dios hebreo es un Dios masculino, pero la idea del judaísmo sobre la Divinidad trasciende el género, tal como atestigua la Biblia cuando se relata la creación de Adán y Eva, donde, según la Cábala, debería –o podría– leerse: “Dios creó la *Humanidad* [...] a imagen de Dios [...] varón y hembra”²⁰⁴².

²⁰³⁶ VERJAT MASSMANN, Alain (1995), “Lilith et ses soeurs: les mythes de la séduction”, en *El arte de la seducción en el Mundo románico, medieval y renacentista*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, pp. 337-346.

²⁰³⁷ ZURIAGA SENENT, Vicent Francesc (2013), “Las cocinas del infierno: la visualidad de las mujeres en las calderas de Pedro Botero”, *Dossiers Feministes*, 17 (*La cultura de las cocinas: género, comida e identidad*), pp. 173-189.

²⁰³⁸ BORNAY, Erika (1996), “Eva y Lilith: dos mitos femeninos de la religión judeo-cristiana y su representación en el arte”, en *Historia del Arte y Mujeres*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 109-122.

²⁰³⁹ PÉREZ DIESTRE, José Antonio (2003), “La mujer en la historia del arte: ‘Lilit’, la figura alada femenina”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1, pp. 68-69.

²⁰⁴⁰ Maimónides subraya que en las Escrituras existe un sentido literal o externo y otro metafórico o interno. En su sentido literal, destinado a los no iniciados, la *Torah* informa de las verdades básicas de la religión judía –donde aparentemente existen contradicciones con los datos aportados por la Ciencia y la Filosofía–, pero dicho nivel interpretativo no encierra la verdadera esencia de la Revelación. Tales verdades se plantean en el nivel metafórico o interno, reservado a una minoría ilustrada. URRUTIA SÁNCHEZ, Tomás Jesús, “Filósofos judíos medievales: entre la razón y la fe”, en *Para entender el Judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, pp. 216-217.

²⁰⁴¹ SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, Barcelona, Ediciones Obelisco, p. 21.

²⁰⁴² Génesis, 1:27.

El término אות (‘ot) no solo significa letra, sino también signo, marca o firma. El plural אותיות (o’tiyot) diferencia los signos de Dios como signos milagrosos y los signos de las letras como marcas específicas. El pensamiento mismo, más que un plan del Cosmos relativo a la Creación, que abarca aspectos de la naturaleza divina que no están plenamente vinculados y no se incluyen en la Creación, se considera la primera *Sefirah*.

Para los cabalistas, el misticismo lingüístico es el misticismo de la escritura. Cada acto de habla es en el mundo espiritual un acto de escritura, y cada escritura lo es de un habla potencial. Escribir es el verdadero centro del misterio del habla. Más allá de la palabra hablada está la reflexión, el pensamiento puro, “la contemplación interna en la que habita el innombrable”. El alma de cada letra es lo que vive en ella como resultado de la articulación del *pneuma* divino²⁰⁴³.

La Cábala interpreta los textos, no al modo de la lógica matemática occidental, sino como la moderna *matemática difusa*²⁰⁴⁴. Cada frase, cada palabra, tiene cuatro niveles de interpretación (el acrónimo PaRDeS, significa “jardín” o “huerto”)²⁰⁴⁵, paulatinamente más profundos, donde se asume que nuestro Universo es un Mundo Rectificado, cuyo rasgo distintivo radica en su estructura holográfica. En él cada elemento contiene aspectos de las restantes partes que contiene su interior, cada mónada contiene un universo en miniatura. Y, lo que es más relevante, bajo el principio de *interinclusión*, cada hombre contiene la sombra de una mujer en su seno, y cada mujer la sombra de un

²⁰⁴³ SCHOLEM, Gershom (1989), “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, *Acta Poética*, 9/1-2, pp. 23-25.

²⁰⁴⁴ JAPHET, Sara (2013), “The pendulum of exegetical methodology: from ‘peshat’ to ‘derash’ and back”, en *Midrash Unbound; Transformations and Innovations*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, pp. 249-266.

²⁰⁴⁵ *Pshat* (su significado literal y la intención narrativa o el argumento principal); *Remez* (nivel que mediante las peculiaridades gramaticales, ortográficas, sintácticas y estructurales indican pistas sobre las significaciones más profundas e interrelaciones ocultas en el texto); *Midrash* (nivel homilético de interpretación, donde la Biblia se entiende como una metáfora que cada alma debe descubrir individualmente); *Sod* (nivel secreto o místico de interpretación que apunta a los mundos interiores, los reinos angélicos, los reinos del alma y las complejidades matemáticas de la Divinidad). SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, pp. 17-18.

hombre, pues cada individuo refleja una combinación de rasgos, que es la auténtica singularidad del alma de él o de ella²⁰⁴⁶.

Para el místico y pensador cesaraugustano Abraham ABULAFIA, nacido en 1240, en su *Kabalat Hashemot (Nombres Divinos)* –consagrado a la interpretación hermenéutica de la *Torah*–, Creación, Revelación y Profecía son fenómenos del lenguaje. La Creación, como un acto de escritura divina en el cual la escritura forma la materia de la Creación, mientras que Revelación y Profecía son actos en los que la palabra divina se infunde en el lenguaje del hombre y le dota de una riqueza infinita de discernimiento²⁰⁴⁷. De hecho, vincula la *gematría*, o combinación de letras, con las esencias musicales, en cuanto “el método del *seruf* puede compararse con la música, porque el oído escucha sonidos de varias combinaciones, de acuerdo con el carácter de la melodía y del instrumento”²⁰⁴⁸.

La *Shejiná* (שכינה) es la expresión genérica de la Divinidad en femenino²⁰⁴⁹. Significa *Presencia*, y enfatiza la inmanencia de Dios, la luz que habita todas las cosas. De acuerdo con los actos de los hombres se aleja o se aproxima del mundo, siendo el objetivo final de toda la creación que la *Presencia divina* se revele en el mundo²⁰⁵⁰. Es el aspecto de *HaShem* que se adapta al universo, porque toda la realidad física no es nada más que la Divinidad en estado oculto²⁰⁵¹.

El aspecto femenino como esposa divina y como *כנסת ישראל* (Comunidad de Israel), fue desarrollado por la Cábala desde el siglo XIII mediante una reflexión erótico-espiritual basada en una relectura del *Cantar de los Cantares* que, “más

²⁰⁴⁶ SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, pp. 23-24 y 43-44.

²⁰⁴⁷ IDEL, Moshe (1989), “Lenguaje, Torah y hermenéutica en Abraham Abulafia”, *Acta Poética*, 9/1-2, pp. 63-77.

²⁰⁴⁸ LOMBA LAFUENTE, Joaquín (2002), *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, p. 507.

²⁰⁴⁹ MAZER, Gabriel (2008), “En encuentro innombrable: la divinización de lo eterno femenino. Su trayectoria desde el mundo antiguo y el judaísmo hasta los comienzos de la kábala”, en *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta, Centro Internacional de Estudios Místicos, pp. 41-74.

²⁰⁵⁰ GUTWIRTH, Israel (1983), *Cábala y Mística judía*, Buenos Aires, Acervo Cultural, p. 18.

²⁰⁵¹ GOFF, Matthew (2015), “The personification of wisdom and folly as women in ancient Judaism”, en *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies*, Boston, Géza G. Xeravits, vol. 28, pp. 128-154.

allá de un mero ejercicio exegético, constituyó una transformación esencial del lenguaje y la lógica del amor sagrado en el contexto del judaísmo”. Es probable que la feminización de la *Shejiná* y la lectura erótica del *Cantar de los Cantares* fuera una respuesta al auge de la devoción mariana que se produjo en la Iglesia en la misma época²⁰⁵².

El modelo cabalístico difiere del mundo material, de modo que el relato de la Creación cobra una nueva dimensión: “Y creó Dios a Adán [...] a imagen de Dios lo creo [...] varón y hembra [...]”. Esto es, *Adán* se convirtió en *hombre* y la otra mitad se convirtió en *mujer*. La parte consciente de Adán siguió siendo *hombre*, mientras que los aspectos inconscientes se segregaron e incorporaron a la *mujer*. Esto explica por qué el *hombre* mantiene una continuidad a través del proceso. Si se define identidad como el sentido consciente del ser, la yoidad de este ser de ambos géneros, debido a que es consciente, permanece en el *hombre*, y por lo tanto, conserva el nombre Adán. Las partes inconscientes se separan e introducen en la *mujer* y, entonces, por primera vez, asumen una identidad propia. Antes estaban incorporadas al yo consciente de Adán; pero a partir de ese momento ellas tienen su propio nombre: Eva²⁰⁵³.

2. LEY REVELADA, FE Y SALVACIÓN: “EL JUDIO SE PODIA SALVAR EN SU LEY”

La Cristiandad, concebida como *Civitas Dei*, representa la “Humanidad” y la “Interioridad” frente a la “Exterioridad” e “In-humanidad”²⁰⁵⁴, que engloba tanto a judíos –que reivindican para sí la posesión de la Verdad, no su búsqueda y debate, y un ideario ético más elevado²⁰⁵⁵, de modo que uno de los *topoi* más extendidos en la

²⁰⁵² GREEN, Arthur (2006), “La Shejiná, la Virgen María y el Cantar de los Cantares: Reflexiones en torno a un símbolo cabalístico en su contexto histórico”, en *Ensayos sobre Cábala y Misticismo judío*, Buenos Aires, Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía Lilmod, p. 349.

²⁰⁵³ SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, pp. 41-42.

²⁰⁵⁴ CHOZA, Jacinto (2009), *Historia Cultural del Humanismo*, Madrid, Plaza y Valdés, p. 273.

²⁰⁵⁵ FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2012), “Genealogía del Cristianismo como diálogo y conflicto con el judaísmo”, en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, p. 126.

literatura controvérsica es su obstinación y “ceguera”²⁰⁵⁶— como a infieles²⁰⁵⁷ —los musulmanes presentan la agravante de ser “enemigos de la fe catholica christiana”²⁰⁵⁸—, porque no profesan la “religión verdadera”²⁰⁵⁹.

Judíos, musulmanes y cristianos comparten un espacio geográfico —un *nicho ecológico* o una *morada vital*²⁰⁶⁰—, donde cada una de estas comunidades establecen unas formas de organización política y de relaciones sociales, desarrollando mutuas barreras sociopolíticas que impedían los procesos de aculturación —entre los conversos esas lindes se diluyen—, teniendo tres sistemas culturales que no se expresaron en términos ideológicos sino fundamentalmente religiosos. No obstante, compartieron un común denominador: su condición de sociedades patriarcales²⁰⁶¹.

La rivalidad entre ambas minorías —donde la supremacía del cristianismo es indiscutida, como lo fue el Islam en *al-Andalus*—, se traducirá en enfrentamientos entre las dos confesiones a cuenta de la preeminencia otorgada al Corán o a la *Torah*²⁰⁶², en momentos simbólicos como el lugar respectivo que debían ocupar en las procesiones, pues *locus* entraña *hierarquia*²⁰⁶³.

²⁰⁵⁶ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2005), “Aspectos cotidianos en la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano”, en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p. 121 & RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2007), “*Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica*”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, p. 201.

²⁰⁵⁷ El ‘otro’ es siempre el infiel; para los musulmanes los cristianos son “infieles politeístas”, mientras que para estos últimos los musulmanes son “enemigos de nuestra santa fe católica”. CABRERA MUÑOZ, Emilio (2004), “Judíos, musulmanes y cristianos en la Baja Edad Media. Discriminación y tolerancia”, en *La violencia y los enfrentamientos de las culturas*, Madrid, Lustel, p. 170.

²⁰⁵⁸ A.H.P.T., *Sección Concejo*, caja 4, doc. 15, 1483, fol. 27.

²⁰⁵⁹ MORÁN GARCÍA, Gloria M. (2004), “Los grupos sociales de religión no cristiana en el ámbito de Derecho canónico”, en *La violencia y los enfrentamientos de las culturas*, pp. 124-125.

²⁰⁶⁰ GLICK, Thomas F. (2001-2002), “El poder de un paradigma”, *Revista d'Historia Medieval*, 12, pp. 273-278 & CATLOS, Brian A. (2001-2002), “Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios”, *Ibidem*, pp. 259-268.

²⁰⁶¹ RIVERA GARRETAS, María Milagros (1995-1996), “La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)”, p. 168.

²⁰⁶² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Relaciones transversales entre judíos y mudéjares en Aragón en la Baja Edad Media: asimetría, interacción productiva y flujos crediticos”, *e-Journal of Sefardic Studies*, 2, pp. 101-127.

²⁰⁶³ LÓPEZ MARTÍN, Julián (2004), “Significado religioso y litúrgico del espacio de la celebración”, en *La urbanística del culto*, Madrid, Ediciones Universidad Pontificia de Comillas, pp. 91-112.

Sirva de ilustración el “grand contrast o debat” que se suscita en Albarracín en 1407 a propósito de la prelación entre la religión mosaica y el Islam en los funerales habidos por la reina María de Luna, donde Martín I resuelve que en los cortejos donde participen ambas colectividades, los judíos precederían a los musulmanes, ya que “la Ley de los judios es mas antiga e ha havido primordio de verdadera Ley”. Empero encabezarían la comitiva los cristianos, punto donde no existe controversia: “judios preceescan e sean primeros de los ditos moros, yes assaber, apres los christianos, antes de los ditos moros”²⁰⁶⁴. Cuando las fricciones se reproducen con motivo de las exequias tributadas por el alma de Juan II en 1479, las autoridades concejiles y eclesiásticas dictaminan que los moros se dispondrían a la izquierda y los judíos a la derecha²⁰⁶⁵, lo que no hacía sino reforzar la preferencia por la Vieja Ley²⁰⁶⁶.

Según las obras apologéticas, en la Baja Edad Media hispana solo cabría hablar en sentido riguroso de una cultura total –árabe-islámica en el período andalusí y cristiana neolatina tras la Reconquista²⁰⁶⁷– y dos subculturas religiosas²⁰⁶⁸, o de tres religiones, una dominante y dos toleradas²⁰⁶⁹. Sin embargo, algunos autores entienden que esta postura es minimalista en cuanto a la valoración de las tres comunidades²⁰⁷⁰.

²⁰⁶⁴ RIERA, Jaume (2003), “La precedencia entre judíos y moros en el reino de Aragón”, en *Judaísmo Hispano, Estudios en Homenaje a José Luis Lacave Riaño*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, doc. 5.

²⁰⁶⁵ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, Teruel-Albarracín, Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín, pp. 125-126.

²⁰⁶⁶ Existen algunas excepciones, como sucede en Huesca, donde se adopta la alternativa contraria, alegando que no cumplían el servicio militar. RIERA, Jaume (2003), “La precedencia entre judíos y moros en el reino de Aragón”, pp. 549-560.

²⁰⁶⁷ EPALZA, Mikel de (1983), “Historia Medieval de la Península: Tres culturas o tres religiones”, en *I Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, p. 101.

²⁰⁶⁸ El Derecho de aplicación personal lo otorga la religión. DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1985), “Aspectos de la convivencia jurídica desde el punto de vista judío en la España Medieval”, en *II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, p. 106.

²⁰⁶⁹ EPALZA, Mikel de (1983), “Historia Medieval de la Península: Tres culturas o tres religiones”, p. 102.

²⁰⁷⁰ SANZ BADILLOS, Ángel (1998), “La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispano-judía*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 200-201.

Desde la perspectiva de la Teología medieval –reflexión sistemática sobre los contenidos últimos de la experiencia religiosa y la búsqueda profunda de la comprensión del vínculo inconsútil Creador-criatura²⁰⁷¹–, existe un organicismo ínsito en el Universo, en cuya jerarquía los judíos son mera reliquia de la *Jerusalén Celeste* –la literatura apologética los denominará “Cuerpo Místico”– y custodios de la pureza veterotestamentaria, superada tras la génesis evangélica²⁰⁷². Si lo simbólico es religioso o *religante*, a su vez la religión es intrínsecamente simbólica²⁰⁷³.

M. WEBER, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, entiende que en ese momento de la historia surge una nueva forma de soledad, porque “un vínculo originariamente religioso, para el cual el mundo no es patria, gesta un mundo de la cotidianidad en que luego no hay ya ningún sitio para el individuo en su peculiaridad singular”. De modo análogo, la conversión no asumida es una forma de soledad *liminar*; la persona *pauvre* de naturaleza es desgraciada, y su desgracia, su dolor²⁰⁷⁴.

Distintas corrientes historiográficas sostienen que hubo posturas que sobrepasaron la perspectiva del dualismo exclusivista, frente a la negativa de otras escuelas que predicán el anacronismo de la tolerancia medieval, entendida como libertad religiosa o pluralización de la verdad en un diálogo simétrico. Aquellas defienden que algunos pensadores comparten la libre comunicación argumentativa entre las religiones, a modo de conversaciones con participantes monoteístas, cuyos diálogos se alojan en la igualdad en el uso de la palabra, lo que

²⁰⁷¹ Según los aforismos de FICHTE, la religión cristiana se presenta como un sistema, *id est*, un conjunto de proposiciones interconectadas, que presentan la peculiaridad de que “se presuponen como admitidas” y que se aceptan sin intervención del razonamiento filosófico, constituyendo su “canon”. SOLÉ, María José (2016), “Especulación, sentimiento y escisión en el joven Fichte. Análisis de sus aforismos sobre religión y deísmo”, *Veritas*, 35. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732016000200003>.

²⁰⁷² MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), “Judíos hispánicos y fortalezas medievales: ‘ordo’ & ‘locus’, símbolo y realidad”, en *La fortaleza medieval: realidad y símbolo*, Alicante, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 119-120.

²⁰⁷³ ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, p. 63.

²⁰⁷⁴ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de Comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, pp. 60 y 82.

no obsta para que las bases epistemológicas de la discusión se resientan de una creciente radicalización²⁰⁷⁵.

Desde sus orígenes, la alianza del Cristianismo con el poder y la utilización del aparato del Estado para reprimir la disidencia religiosa auguraba su triunfo completo sobre el Judaísmo, pero no fue así por las diversas posturas que existieron en el seno de la Iglesia sobre su interacción con quienes no compartían su mismo código de creencias, optando por el diálogo, la persuasión o el ejemplo de vida²⁰⁷⁶. Si la verdad humana es una perspectiva entre otras posibles y legítimas, léase, lo es en el modo de una insuperable alteridad, cumple argüir que quien sostiene una pretensión de verdad –incluido el campo religioso– se comportaría con *tolerantia*, compatible con una aproximación inclusiva o con una tendencia pluralista en relación con dicha verdad²⁰⁷⁷.

Pedro ABELARDO (1079-1142), abierto defensor de la razón y de la conveniencia de iluminar racionalmente a los otros credos, en su *Dialogus* suscribe la igualdad de las *Religiones del Libro* desde la perspectiva del Dios al que todas veneran, aun cuando reconozca las diferencias de los contenidos creídos y practicados: los tres dialogantes, el filósofo, el judío y el cristiano, declaran que “somos hombres de diferente fe [...] aun cuando los tres declaramos igualmente venerar al único Dios, no obstante, lo servimos con creencias y prácticas diferentes”²⁰⁷⁸. Una suerte de conciliación de los fueros de la razón y de la fe, lo que se traducirá en algunas condenas eclesiásticas de su obra.

La obra temprana de Ramón LLULL, el *Llibre del Gentil e dels tres Savis*, al referirse a la diversidad religiosa, defiende que puesto que no podemos llegar a un acuerdo (*avenir*) a través de las autoridades (*per auctoritats*), es necesario llegar a un consenso con las razones demostrativas y necesarias (*rahons demostratives e*

²⁰⁷⁵ ALLIENDE SOLARI, Enzo (2013), "Contornos de la tolerancia medieval", *Ideas y Valores*, 153, pp. 89 y 91.

²⁰⁷⁶ UBRIC RABANEDA, Purificación (2012), "Convivencia y conflicto entre judaísmo y cristianismo", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, p. 169.

²⁰⁷⁷ ALLIENDE SOLARI, Enzo (2013), "Contornos de la tolerancia medieval", p. 94.

²⁰⁷⁸ *Ibíd.*, p. 79.

necesaries). Desde una óptica fideísta, ni la mejor argumentación persuade a un creyente a abandonar su fe, de modo que la predicación o la discusión no le apartarán de sus posiciones iniciales. Postula que hay una real coincidencia entre las comunidades de judíos, cristianos y musulmanes en torno al Dios único, y que incluso debiera abocar en el futuro a otra coincidencia real en torno a la Trinidad²⁰⁷⁹.

La construcción de la identidad cristiana de los judeoconversos –desde un punto de vista social precisa la activación de mecanismos de autoatribución y de atribución por otros²⁰⁸⁰– se desarrolló a la par que se labraba su perfil de heterodoxo y sospechoso en la fe. Como señalara el hispanista M. BATAILLON, el sintagma explicativo complejo “cristianos, moros y judíos” acrisola uno de los ejes fundamentales de la “originalidad” medieval española, nacida de la tensión entre la religión exterior de la “voluntad idolátrica de la masa”, y la interior “rigurosamente cristianocéntrica de una minoría”²⁰⁸¹.

El paso ulterior consistió en reconocer que su historia se insertaba en la de los conversos, cuya sola presencia operó una renovación radical del cristianismo²⁰⁸², de tal suerte que actuaron como un revulsivo de la historia espiritual en la Península. Esta amalgama de creencias judeocristianas produjo un desfase con respecto a los movimientos de renovación europeos, como la *devotio moderna* o la rebelión luterana²⁰⁸³, muchos de cuyos ideólogos descendían de judíos askenazíes.

Alonso de CARTAGENA, que apostaba por la unidad entre los cristianos, efectuó ataques demoledores contra los estatutos de limpieza de sangre²⁰⁸⁴. Su concepto

²⁰⁷⁹ Ibídem, pp. 82-84.

²⁰⁸⁰ ALBERTO, Ernesto Mario & REYES, Azucena (2016), “Aportes sobre el concepto de ‘identidad’ en la Sociología de la Religión, *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales*, III/5, p. 143.

²⁰⁸¹ BATAILLON, Marcel (1950), “L’Espagne religieuse dans son histoire”, *Bulletin Hispanique*, LII, p. 19.

²⁰⁸² Ibídem, p. 23.

²⁰⁸³ GIORDANO, María Laura (2010), “‘La ciudad de nuestra conciencia’: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, *Hispania Sacra*, 125, p. 46.

²⁰⁸⁴ STUCZYNSKI, Claude B. (2014), “From polemics and apologetics to theology and politics: Alonso de Cartagena and the ‘conversos’ within the ‘mystical body’”, en *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honour of Ora Limor*, Turnhout, Brepols, pp. 253-275.

de un “pueblo nuevo” era una creación espiritual genuina que anulaba la diferencia carnal entre judíos (cristianos nuevos) y gentiles (cristianos viejos). Ello era inalcanzable si no se partía de un cristianismo espiritual, pues Dios es el único Juez justo que es capaz de escudriñar el corazón de los hombres y de perdonar con misericordia sus pecados²⁰⁸⁵.

El obispo de Burgos penetra en el imaginario del judeoconverso y rediseña el alma judía, escogiendo uno de los lugares más emblemáticos de esa tradición: el monte Sión, morada de Dios según el rey David, contraponiéndole otro “Monte Santo” que debe alcanzarse mediante el encuentro con Él a través de la Eucaristía. No hay dos tradiciones que se fusionan, sino una historia troncal de Salvación en la que el “hombre interior, alumbrado por la fe”, puede finalmente saborear los “efectos de gracia” que dimanan de dicho sacramento²⁰⁸⁶.

Su *Oracional* es pionero en la formulación de la *devotio moderna*, en cuanto la invocación no se limita a la mera recitación (“menear de los labios nin al dar de las bozes”) sino una elevación espiritual (“la elevacion del coraçon en Dios”). Es más, considera que entre todas las prácticas cristianas la plegaria es un acto interior que acredita una experiencia auténtica de devoción sincera, lo que le permite acometer un desafío –alegoría de la religión interior practicada por los conversos– y es más noble que las obras exteriores.

En su obra traza el perfil espiritual de los conversos del siglo XV, en un intento por redefinir su identidad, reivindicando su orgullo por descender del “linaje excelente de la oración”, ya que ellos son la religión de la gracia mientras que los cristianos viejos son la religión de los actos externos. El recogimiento, el quietismo, el cultivo de la religiosidad íntima al margen de intermediarios y del recurso a la escolástica como única autoridad, pronto serán consideradas formas de religiosidad peligrosas²⁰⁸⁷.

²⁰⁸⁵ GIORDANO, María Laura (2010), “‘La ciudad de nuestra conciencia’: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, pp. 55-57.

²⁰⁸⁶ *Ibíd.*, p. 58.

²⁰⁸⁷ TAUSIET CARLÉS María (2009), “Agua en los ojos: el ‘Don de lágrimas’”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, p. 169.

Al diseccionar el sentido último del *Pater Noster*, glosa la expresión del Padre nuestro, “non mio solamente, mas de todas las criaturas, e este es el mas autorizable e el mas dulce nonbre quanto a nos que se pueda aver”, subrayando que en el adjetivo “nuestro” se subsume la unidad de los cristianos, hijos de un gen común. Por ende, el colofón de su obra contiene el núcleo de la religión interior, el iluminismo paulino, que al percibir la fe como un alumbramiento divino, se sitúa en el escenario mental judaico de la lucha eterna entre la luz y las tinieblas²⁰⁸⁸.

En este debate doctrinal –para Domingo DE SOTO es una verdad irrefutable que, siendo el cristianismo la verdadera religión, solo él tiene derecho a asentarse socialmente y ser predicado²⁰⁸⁹–, los conversos defienden el principio de la igualdad absoluta entre cristianos, esgrimiendo sólidas razones teológicas y canónicas: la unidad originaria del Género humano a partir de unos mismos padres; la universalidad de la Redención; el precepto evangélico de la fraternidad; el linaje hebreo de Jesucristo y la Virgen María, etc. en línea con su *Defensorium Unitatis Christianae*²⁰⁹⁰.

A lo largo del siglo XV se advierte en la élite de conversos la voluntad de representarse a sí mismos como una comunidad mucho más próxima que la de los “cristianos viejos” a las raíces, evidentemente judías, de su nueva religión. Bien es cierto que frente al marbete “christianos viexos”, los testigos coetáneos prefieren el término “christianos de natura”²⁰⁹¹. Así se comprueba en una obra célebre de la cuentística medieval, *La Declaración de los Diez Mandamientos*, entre cuyos lectores se encuentran tanto los cristianos nuevos, orgullosos de sus hontanares,

²⁰⁸⁸ GIORDANO, María Laura (2010), “‘La ciudad de nuestra conciencia’: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, pp. 59-61.

²⁰⁸⁹ BRUFAU PRATS, Jaime (1992), “El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto”, *Persona y Derecho*, 26, p. 57.

²⁰⁹⁰ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1997), “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: Su intervención en el debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 10, pp. 16-17.

²⁰⁹¹ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 38-38v.

como los que presionados por una creciente discriminación volvían su rostro hacia la religión de sus antepasados²⁰⁹².

Son sustantivas las reflexiones que Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, efectuaba a Jucé el Bayo, de la aljama de Calatayud, cada vez que la visitaba, ya que enfatizaba la génesis común de judíos y conversos, y la profunda hermandad que les unía como integrantes del pueblo de Israel: “fijo, tractaos bien con nosotros, pues todos somos hunos y del pueblo de Ysrrael. Y assi haveys de hazer con nosotros como con vuestros hermanos en toda cosa”²⁰⁹³. Quizás esta insistencia obedezca en realidad a que había germinado la semilla nefanda del recelo mutuo.

Reitera este concepto cuando, comprando una pieza de paño en la botiga de Jacó Enrodriach, regatea para obtener un precio ventajoso alegando “que tanto tiempo que hemos todos unos”. Ante los inquisidores aclara tan enigmática reflexión asegurando que se refería a que compartían el mismo inmueble –tenían arrendados sendos locales al mismo casero– desde hacía tiempo, “que tanto tiempo havia que todos estaban en una casa”, pero que no lo manifestó en el sentido de que compartieran creencias²⁰⁹⁴.

Este nexo común se pone de manifiesto en la exposición de motivos del edicto promulgado por el concejo de Teruel contra la blasfemia, donde se invoca el Decálogo: “toda criatura christiana es tovida por obediencia astricta e obligada servir, tener e guardar los diez mandamientos por nuestro Senyor dados a Moyses en el Mont de Sinay, entre los quales es el primero e segundo mandamiento no havras dioses estranyos delant de mi ni prendras ni juraras el mi nombre en vano”²⁰⁹⁵.

²⁰⁹² ALBA CECILIA, Amparo & SAINZ DE LA MAZA, Carlos (2012), “La encrucijada cultural castellana y los cuentos judíos medievales”, en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, p. 190.

²⁰⁹³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 35-35v.

²⁰⁹⁴ *Ibidem*, fol. 46v.

²⁰⁹⁵ A.H.P.T., *Sección Concejo*, 1453, caja 1, doc. 1.

Teresa de CARTAGENA apoya la predestinación del pueblo judío hacia la Salvación, debilitando uno de los argumentos clásicos del frente anticonverso: su exclusión del plan de Redención divina. Su reto consistió en convencer a sus ex correligionarios de que el camino hacia la salvación solo era posible abrazando el cristianismo, al tiempo que alentaba los corazones de los que permanecían en la fe cristiana. A través del dolor y el sufrimiento²⁰⁹⁶ –citando a san Pablo; “Dios castiga a quien ama”– se renovaba la promesa de amor que Yahvé hizo a su Pueblo. Su mística del dolor devuelve a los judeoconvertos un horizonte de esperanza, sin que renieguen de sus raíces, pues este sufrimiento es el puente que une la promesa de redención y su cumplimiento²⁰⁹⁷.

Los perfiles de las creencias no eran tan nítidos y sólidos como parecen mostrar los procesos, pues algunas de esas mujeres mudaron su fe a edad adulta o avanzada. Un cambio en sus circunstancias personales, como un matrimonio, podrían inducirle a trocar la religión. Lo que interesaba al tribunal eran las confesiones y las denuncias en las que se admitía abiertamente su descreimiento²⁰⁹⁸.

En el proceso incoado a Antonia Ferrer, viuda, madre del barbero Gil de Riera, vecina de Zaragoza, muestra un claro relativismo hacia la fe cristiana, a propósito de un episodio trivial, si se quiere, relatado por el tejedor aldeano Pedro de Valencia. Según se deriva de sus palabras, en pleno período de la recolección, Miguel de Liçán, tejedor, apostó con Juan, labrador, mozo al servicio de Juan de Riera, calcetero, hijo de nuestra protagonista, quién sería capaz de segar más, apostando un florín “sobre la fe y se daron la fe el uno al otro”, si bien el segundo

²⁰⁹⁶ Basándose en el tema de la mujer judía en la obra de Albert Cohen, la autora centra su análisis en las descripciones del cuerpo, donde la diferencia entre la mujer que habita la isla y la que habita el subsuelo se impone. Al cuerpo obeso, básicamente orgánico de la primera, se opone el cuerpo contrahecho de la segunda, siendo esta deformidad el símbolo del sufrimiento secular del pueblo judío. VICENS PUJOL, Carlota (2011), “De la femme de l’île à la femme du sous-sol: le corps de la femme juive dans l’oeuvre d’Albert Cohen”, *Thélème: Revista Complutense de Estudios Franceses*, 26, pp. 311-322.

²⁰⁹⁷ GIORDANO, María Laura (2010), “‘La ciudad de nuestra conciencia’: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, pp. 70-71.

²⁰⁹⁸ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Turnhout, Brepols Publishers, p. 176.

no se atuvo a lo pactado. Dado que el ambiente se había enrarecido, y para zanjar el asunto, terció la anciana, cerciorándose de que como garantía habían invocado la fe, lo que en su opinión era mera vacuidad, a tenor del desdén que mostraba – “faziendo menospreç con el braço ¡hu, que la fe! ¡la fe no es nada!”–, entendiendo que su quebrantamiento era una falta leve, “que con un poco de agua bendita lo absolverán”²⁰⁹⁹.

El testimonio del tejedor Miguel de Liçán es coincidente en lo básico con la declaración anterior, pero añade algunos matices, tanto del encono del que se sentía defraudado, “por quanto le havia crebantado la fe dixo que lo faria excomulgar como mal christiano”, como de la reacción de la viuda, quien, “en tanto que estas nuevas venieron a orejas de la dicha su duenya”, acudió al taller textil. Quería contrastar ambas versiones sobre lo sucedido, pues solo conocía lo dicho por una de las partes, “que que nuevas havia huvido con su moço”, a lo que la contraparte le respondió que las fricciones habían nacido porque “me dio la fe de segar conmigo hun florin y agora no quiere!”. La vieja, muy pragmática, le pregunta si habían dejado en prenda el florín, a lo que su interlocutor le aclara que “no, sino la fe”. Ante esa realidad replica descalificando o relativizando ese código de creencias, “que la fe la fe no es nada, car de la fe con un poco de agua bendita sera absuelto”²¹⁰⁰.

La herejía se comporta como un rompecabezas, un puzle. El judaísmo es una religión que enfatiza esencialmente este mundo frente al venidero, de modo que la concepción cristiana del más allá entra en conflicto con el naturalismo hebreo. Esta idea de Salvación es mantenida por algunas conversas por influencia de sus antiguos correligionarios²¹⁰¹. La utilidad paradójica de la heterología ¿consistente

²⁰⁹⁹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 7-8.

²¹⁰⁰ *Ibíd.*, fols. 9-10.

²¹⁰¹ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 172.

desde la perspectiva de las creencias²¹⁰², en mostrar que “lo sagrado es siempre más o menos aquello a lo que uno no puede aproximarse sin morir”²¹⁰³?

Todo hombre o mujer religiosos creen o presumen que el Universo está en manos de Dios y que el ser humano está a salvo de la adversidad. Además el Universo posee un alma ordenadora divina que es moral e interna²¹⁰⁴. La relación se tiende de corazón a corazón, de ánima a ánima, entre el hombre y su Creador: “from heart to heart, from soul to soul, between man and his maker”²¹⁰⁵. De ahí que el recurso cristiano a las indulgencias, que se inscribe en un proyecto pastoral para estimular a los fieles a que interioricen la experiencia religiosa, subrayando el poder mediador del clero para legitimar su autoridad, es completamente extraño a su mentalidad²¹⁰⁶.

El Cristianismo es una religión de Redención; el hombre debe morir en su vida irreal para renacer a una vida nueva y real²¹⁰⁷. Las escasas menciones al Paraíso en los procesos sugieren que las judías entienden la Salvación como el logro de una Nueva Era²¹⁰⁸, mientras que los cristianos la conciben como una recompensa eterna que alcanzarán legítimamente en el cielo²¹⁰⁹. La creencia en un mundo venidero (*Olam Haba*) donde el hombre es juzgado y donde su alma continúa floreciendo, está arraigada en el pensamiento hebreo, porque “todo Israel tiene participación en el mundo por venir”²¹¹⁰. Si la religión no puede explicar

²¹⁰² MENDIOLA, Alfonso (2013), “Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia”, *Historia y Grafía*, 40, pp. 133-162.

²¹⁰³ CAILLOIS, Roger (1949), *El Hombre y lo Sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 13.

²¹⁰⁴ El primer criticismo de W. JAMES parte de filósofos monistas en la concepción del Universo como un todo. BARBARND, George William (1997), *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, State University of New York Press, p. 22.

²¹⁰⁵ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Península, p. 14.

²¹⁰⁶ BALOUP, Daniel (2003-2004), “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media: Revista de Historia*, 6, p. 80.

²¹⁰⁷ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, p. 92.

²¹⁰⁸ BALOUP, Daniel (2003-2004), “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, pp. 87-89.

²¹⁰⁹ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 173.

²¹¹⁰ *Mishnah, Sanhedrín*, 11:1.

lógicamente el sufrimiento humano en relación a su sistema de creencias, lo que existe es una Teodicea²¹¹¹.

Cuando Isabel de Santángel, viuda afincada en Tarazona, discute con un fraile la ficción del purgatorio –acreditado entre los cristianos²¹¹²–, el infierno, los demonios o los castigos en el más allá, se muestra inamovible en sus convicciones: “que no podía creer que hoviese purgatorio ni infierno ni diablos ni penas en el otro mundo asi como dizen, sino las penas deste mundo”²¹¹³. Muy a pesar de que otro religioso le previene sobre unas creencias potencialmente heréticas, replica que el Cristianismo es una fantasía, y persiste en negar con terquedad cualquier noción de vida ultraterrena.

Ante la expectativa mesiánica de Salvación –*tiqwah mesihiyyut*– las conversas se decantan mayoritaria e inequívocamente en favor de la Ley de Moisés, porque “aquella era verdadera y buena”, mientras que otras, las menos, adoptan una posición ecléctica, al considerar válidas ambas, pero siempre destilando una sutil preferencia por la veterotestamentaria. Esta incredulidad y desafección se aprecia en momentos cruciales, como una grave enfermedad o la cercanía de la muerte, en que se encomiendan a Yaveh y no a Jesucristo. A una conversa castellana se le oirá exclamar con pesadumbre “maldito fuese quien avia vedado el Testamento Viejo ¡Testamento Viejo!, ¡ay, Testamento Viejo!”²¹¹⁴.

No en vano, se advierte en los procesos una ostensible incredulidad hacia los preceptos cristianos y una convicción de la superioridad de la religión judía, a veces indisimulada, de modo que el mantenimiento de ciertos ritos podía responder a esta realidad. De ahí la persistencia en las preguntas e indagaciones de los inquisidores. Los ejemplos son numerosos, como el de Sancha, vecina de

²¹¹¹ ASAD, Talal (1986), “Medieval heresy: An anthropological view”, *Social History*, 11, p. 348.

²¹¹² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2012), “Amonestando, alumbrando y enseñando: Catolicidad e imaginarios del Purgatorio en la Castilla bajomedieval”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 41/1, pp. 181-206.

²¹¹³ Doc. 22. Proceso contra Isabel de Santángel, viuda de Ximeno Cabrillas, vecina de Tarazona, fol. 7v.

²¹¹⁴ CARRETE PARRONDO, Carlos (1987), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae IV. Los judeoconversos de Almazán 1501-1505. Origen familiar de los Láinez*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, doc. 49.

Ariza, localidad de señorío colindante con Castilla, en tierra de frontera, quien reconocía que uno de sus mayores pecados había consistido en repetir “buen siglo aya en su Ley” con motivo de la muerte de una judía a la que conocía de largo tiempo atrás²¹¹⁵.

En este sentido, una de las posturas más refractaria la plasma la leridana Fresina, mujer de Luis Tous, quien no solo subraya su escepticismo, sino que incluso profesa un claro divorcio respecto a los principios de la fe cristiana y sus sacramentos: “nunqua crey en la ley evangelica de Nuestro Senyor Ihesu Christo, ni en los articulos de la fe ni en los sacramentos de la misa ni de la confession, porque toda mi fe y mi esperanza tenia en la ley de Moysen. Y como quiere que yva a misa y a confesarme, hazialo porque me tuviessen por buena cristiana, y nunqua estas heregias confesse a mis confesores como pessima cristiana”²¹¹⁶.

Por el contrario, muchas se sienten orgullosas de su estirpe, como Aldonza Romeu, casada con un notario de Alcañiz, la cual, ante los insultos que le dirigían sus vecinas, aduce “que es verdat que ella renyendo con algunas mujeres que le dezian marrana y judía y que venia de generacion de judios dixo ella buena christiana era y que venia de la generacion de nuestra Senyora la Virgen Maria y de nuestro Senyor Ihesu Christo que fueron judios y iluminaron despues el mundo y la christiandat y la sancta fe catholica, y que no dixo que los christianos de natura venian de generacion de gentiles. Y que es verdat que dixo con ira a una mujer que le dezia marrana y judia, christiana de natura christiana de mala ventura”²¹¹⁷.

Asimismo, de acuerdo con lo expresado por un rabino de la aljama, Juana García, en compañía de su marido, cuando los judíos procesionaban la *Torah* para rogar por benéficas lluvias en los períodos de intensa sequía –“por algunas

²¹¹⁵ CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1997), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae VII. El tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. 74.

²¹¹⁶ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Claves e identidades de los judeoconversos de Lérida según los procesos inquisitoriales a finales del siglo XV”, *Tamid. Revista Catalana Anual d’Estudis Hebraics*, 10, doc. I, n. 2.

²¹¹⁷ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 15, n. 7, fol. 10.

rogarias para que Dios ploviese”—, acudían ante las puertas de la sinagoga y a la plaza para contemplarla, a la par que “le fazian reverencia”²¹¹⁸.

Incidentalmente argumentan esta preferencia por motivos no tanto religiosos como empíricos, lo que no les exoneraba de cara a su situación procesal. Así, Gracia Ruiz, de Teruel, al perder a su jovencísima hija, revela que los moradores de la judería le habían persuadido de que “por induccion de todos los sobredichos judios ella tenia mas creencia en la ley de Moyssen que en la ley de Christo porque una vegada se le murio una fija, la primera que pario, y que la ora los sobredichos judios le dixeron que era culpa suya porque si ella tuviesse devocion en la ley de Moyssen no le vernian aquellos desastres que le han acahecido entre los otros que se murió otra fija ha caído en los sobredichos errores”²¹¹⁹. Aquí una tragedia personal había ocasionado una decepción religiosa, anhelando que las creencias originarias le procurasen mayor felicidad. En otros casos la prevalencia se debe genéricamente a que “era mejor la Ley vieja que no la nueva”²¹²⁰.

Cinfa Caçani, judía de Zaragoza, mujer de Jacó Avencuça, originaria de tierras castellanas, ambos “asertos jodios”, procesada por la Inquisición episcopal en 1482, percibe esta división en términos de una batalla de la que se sale invicta o derrotada. En su opinión asegura a su hermana que los cristianos estaban del lado perdedor:

“pecadora de mujer, vos mesma haveys confessado seyer christiana e fija de christianos por que quereys morir como judía e quereys perder el cuerpo e el anima e que la ora la dicha Joana la ora clamada Cinfa respuso e le dico: yo no so christiana ni nunca fue christiana ni lo quisiera seyer porque mi madre me dixo nunca fue bautizada e vosotros soys los perdidos e nosotros somos los ganados, que los angeles de Moysen me guardaran, e no me digays Joana, que este no es mi nombre, que mi nombre es Cinfa, e assi me llaman, car mi madre e mis parientes me dixeron que mejor Ley era la de Moysen que la de los christianos”²¹²¹.

²¹¹⁸ A.H.S.C.Z, *Fondos de Inquisición*, leg. 12, fols. 4-5.

²¹¹⁹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 3, n. 5. fol. 76v.

²¹²⁰ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 174.

²¹²¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 2, n. 1, fols. 125v.-126.

El pensamiento judeocristiano es fluido y abierto, incluyendo concepciones de poder místico que definen lo sagrado o lo sobrenatural y lo trascendente frente a lo inmanente frente a lo puramente humano²¹²². Los grupos heréticos de formación humanista, y en esto confinan con algunas conversas, suelen tener dos constantes: la tolerancia y la tendencia a reducir la religión a concepto moral.

Por el contrario, la Iglesia se caracteriza por su afán de universalidad y el sentido de pertenencia²¹²³. Por este motivo se obliga a las procesadas a calificar su antigua religión como *secta* –así se plasma en los textos papales y canónicos– y no como Ley revelada²¹²⁴, devaluando su código ético. Es más, entre los cargos del fiscal es común el reproche de que consideraran la proximidad de ambas religiosas y las equipararan: “que la dicha denunciada creya que los iudios eran proximos, y que los christianos y los iudios se podian salvar en su ley”²¹²⁵.

Por ende, se extiende un concepto de Salvación Universal que se extiende a los musulmanes, ya que “el buen jodio se salvaría en su ley y el buen moro en la suya y el buen cristianos en la suya”²¹²⁶. Es peligroso este tipo de mujer ecléctica que coloca teológicamente a las tres religiones en plano de igualdad, quebrantando la preeminencia de la católica, lo que permitiría en teoría escoger una u otra religión, es decir, el *libre albedrío* de las creencias.

Conversas como Isabel de Santángel, vecina de Tarazona, expresan su convicción de que la Salvación se podía obtener fuera de la Iglesia, pues “tambien se podia salvar el buen judío en su ley como el buen cristiano en la suya”²¹²⁷. En esta misma

²¹²² COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique (2007), “Religión y creencia. Cultura de los fundamentos y ultimidades existenciales”, en *Introducción a la Antropología social y cultural: teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, pp. 429-458.

²¹²³ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2013), “Integrar y excluir (comuni3n y excomuni3n en el Medievo)”, *Hispania Sacra*, 65, p. 520.

²¹²⁴ Lo que posteriormente fue un sistema religioso autónomo llamado Cristianismo –los primeros cristianos se designaban a sí mismos como nazarenos–, comenzó siendo una secta (*haireisis*) dentro de un judaísmo plural anterior a la guerra contra Roma en el año 70, cuya separación no comenzó hasta fines del siglo I y, según algunos autores, no se consumó hasta mediados de la centuria posterior. BERNABÉ UBIETA, Carmen (2012), “El judío Jesús de Nazaret y el judaísmo de su tiempo”, en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, p. 107.

²¹²⁵ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, vecina de Barbastro, fol. 9v.

²¹²⁶ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 8, n. 3, fol. 28v.

²¹²⁷ Doc. 22. Proceso contra Isabel de Santángel, viuda de Ximeno Cabrillas, vecina de Tarazona, fol. 7v.

equidistancia se ubica María Oluga, que entendía que cumpliendo con el código ético y el Decálogo en el que se asentaban, se obtenía la redención: “me pensaba salvar assi en la ley de Moysen como en la de Ihesu Christo”. Mujer consecuente con sus creencias, a propósito de la conversión de un mudéjar al cristianismo exclamó: “¡en ora mala! ¿para que se fizo christiano?, ¿porque no moria en su ley?”. Expresiones similares a la contundencia castellana “vos a vuestro Dios, e yo a mi Dios, e cada uno a su Dios”²¹²⁸.

De cuando en cuando se esconde una fe vacilante, que tan pronto se decantaba por la fe mosaica como la cristiana, según las circunstancias, como le acontece a la bilbilitana Isabel Ruiz, viuda de un mercader, quien, persuadida por un judío de la aljama, en aras de curar su artrosis, no solo observó el ayuno del Quippur sino que se dejó inocular el virus de la duda sobre el Mesías, “que verdaderamente la fizo bacillar en ello si lo ternia en su crehença”. Sin embargo, pretende que se trató de una incertidumbre pasajera, no de una convicción, dado que cuando fue consciente de ello y reflexionó sobre sus consecuencias retornó a la fe de Cristo, la cual asegura tener ahora interiorizada: “que apres se reconocio y torno a creher la fe de Christo, la qual muy firmemente crehe y en aquella dize quiere bivr y morir”²¹²⁹.

Lo mismo le sucede a Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario de Daroca, sometida “a question de tormento” en las dependencias subterráneas de la torre de El Trovador de la Aljafería de Zaragoza, donde no niega que creyera en la Ley de Moisés a lo largo de toda su vida, aunque más tarde, al ratificar sus declaraciones, alejada de los instrumentos de tortura, matiza “que determinadamente no podia dezir quanto tiempo la tuvo la dicha cre[e]ncia, pero que no la tuvo toda su vida”²¹³⁰.

²¹²⁸ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo ‘converso’: su uso y su abuso”, en *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, p. 161.

²¹²⁹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 36v.-37.

²¹³⁰ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fols. 18-18v.

Al cabo, tuviesen o no una sólida formación doctrinal, lo cierto es que los círculos femeninos, aunque sea por cierto tiempo, a decir de la viuda Antonia Ferrer, seducían con cierta facilidad a sus integrantes para adherirse a la fe mosaica y abjurar de la cristiana: “que tuvo firme crehença por tiempo de un anyo, a consello de las ditas valencianas, que la ley de Moyssen era la verdadera y no otra, empero apres se ha revocado de tal crehença y crehe firmente (sic) que no ay otra Ley salvo en la de Ihesu Christo, et en aquella quiere vivir e morir”²¹³¹. Acaso este influjo se debe a que la persuasión se realiza entre pares, donde la autoridad es coral, al calor de la intimidad de sus iguales.

3. CEREMONIAS, RITOS Y OBSERVANCIAS JUDAICAS: “CREER, SOLEMNIZAR, SERVIR”

El ser humano se comporta, al modo en que lo define C. LISÓN, como un *homo ritualis*, donde se subsume el componente racionalista y simbólico, como también aduce E. CASSIRER, porque “el ritual sería una realidad semántica con un código simbólico superpuesto a una realidad empírica”. Es más, utilizando sus propias palabras “el rito es un universal cultural presente en todas las culturas y en su complejidad refracta dimensiones plurales de lo humano que le otorgan un carácter misterioso y de difícil comprensión”²¹³². Además, la ritualidad transmite claves sobre los participantes, expresa valores, reafirma las relaciones sociales y restaura el equilibrio en situaciones de crisis. Al igual que LÉVI-STRAUSS hablamos de eficacia simbólica.

En la práctica de la fe no se permiten actos neutros, como señala el evangelio de san Mateo²¹³³. Ello conduce a un férreo control en todos los ámbitos de la cotidianeidad –vida familiar, relaciones sociales, domésticas, profesionales, vecinales,

²¹³¹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 17-17v.

²¹³² LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2012), “Rito, funciones y significado”, *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, 9, p. 22.

²¹³³ “El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama”. Mateo, 12:30.

interconfesionales, etc.—, reglada hasta el más mínimo detalle, sin dejar resquicio alguno. Es el dualismo-dilema entre el bien y el mal²¹³⁴.

Los inquisidores de Teruel, presumiblemente con honestidad, en sus sucesivas sentencias manifiestan sin ambages su objetivo, consistente en erradicar cualquier comportamiento herético, tanto en cuanto fe errada como simulada:

“desseando extirpar et desraygar en todo y por todo, segunt que por nuestro officio somos muy estrechamente tovidos et obligados de la Yglesia Santa los tales tan feos e tan grandes errores porque el nombre de Ihesu Christo sea verdaderamente, sin simulacion, ypocresia e cubierta alguna, creydo, exaltado, adorado, alabado y servido, et ninguno de los christianos con nombre de christiano en especie de cordero no sea judio ni trayga coraçon de lobo”²¹³⁵.

Los dispositivos rituales activan en la comunidad un sentido de pertenencia, donde los distintos actores escenifican representaciones del *ethos* colectivo con sus correspondientes sistemas simbólicos y eidéticos. La identidad, reforzamiento e identificación grupal se fragua en la comensalidad festiva²¹³⁶, los ritos de paso, las ideas y creencias compartidas, y los entramados de sociabilidad familiar, amical y vecinal.

Se exaltan los valores femeninos de la casa, la familia, el linaje, lo interior, lo íntimo, máxime tratándose de fiestas en que las mujeres elaboran los alimentos, los tienen entre sus manos buena parte del material simbólico de la familia —tal y como señala P. BOURDIEU— y de la comunidad. En todas estas festividades se aprecia una idea de lo habitual o común doméstico realmente significativa. Lo cotidiano —alimentos, manteles, vajilla, luces, etc.— se transforma mediante el ritual. El tiempo y la conducta se magnifican; lo doméstico se transforma en público al colectivizar el festejo.

²¹³⁴ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, *Hispania Sacra*, 58/118, p. 416.

²¹³⁵ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 59v.-61.

²¹³⁶ CÁTEDRA TOMÁS, María (1978), “El segundo entierro”, *Historia* 16, 21, pp. 41-48 & ÍDEM (2013), “Símbolos y ritos de paso”, València, Universitat de València, pp. 49-59.

La cultura de los conversos posee niveles diferentes de desarrollo en su triple vertiente de creencias, ritos-ceremonias y costumbres, con situaciones distintas y dentro de una marcada mixtificación, que les dotaba de la dualidad que I. REVAH calificó como “cristianos sin querer y judíos sin saber”²¹³⁷. Bien es cierto que “la necesidad del hombre es la oportunidad de Dios”²¹³⁸, y que la divinidad y el signo semántico “tienen el mismo lugar y momento de nacimiento; la era del signo es esencialmente teológica”²¹³⁹.

Asimismo, la religión, el arte o la ideología no son sino intentos de dar orientación existencial a un ser que no puede vivir en un mundo incomprensible²¹⁴⁰. En la condición humana existe una unión inescindible entre el lado moral y el lado cognitivo²¹⁴¹. Una de las versiones de la aproximación tentativa a Dios es el de Arquetipo con mayúsculas, definido por E. D’ORS como “Antonomasia suprema”²¹⁴².

Cuando los inquisidores valoran las manifestaciones externas y las creencias religiosas de las mujeres, se basan en las ceremonias, entendiendo que proyectan su filiación religiosa, por ello tienen especial interés en conocer las circunstancias que las rodean: con quién, por qué cesó de observarla, cuál era el ceremonial, etc.²¹⁴³.

²¹³⁷ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1999), “La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu”, *Revista de la Inquisición*, 8, p. 297.

²¹³⁸ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, p. 100.

²¹³⁹ STEINER, George (1991), *Presencias reales*, Barcelona, Destino, p. 149.

²¹⁴⁰ MILLER, Jonathan (ed.) (1983), “Nociones del pensamiento primitivo: diálogo con Clifford Geertz”, en *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en Psicología*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 234-253.

²¹⁴¹ SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), “Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, p. 301.

²¹⁴² DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. (2007), “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilustración de Ciencias de las Religiones*, 12, p. 107.

²¹⁴³ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fols. 2-2v.

Desde el estrado perciben la realidad –y acceden a ella– a través de la práctica, del conocer empírico, vinculado inextricablemente con el signo²¹⁴⁴, que presenta un lenguaje codificado y simbólico propio, obteniendo evidencias a través de rituales o acciones ritualizadas porque es un “templo de la identidad”²¹⁴⁵. Identidad como proceso de construcción de reconocimiento/diferenciación, donde la interrelación mujer-grupo social es paradójica, por cuanto la individuación es una eficaz vía de reproducción de la cultura²¹⁴⁶.

Herejía y discurso de poder constituyen un binomio que entreteje sólidos nexos entre sí, aunque con matices, por sus implicaciones morales, intelectuales y políticas²¹⁴⁷. De ahí que la preocupación básica de la Institución y sus teóricos se orientase no a la definición del objeto de los actos delictivos (la herejía), sino a una amplísima tipología de sujetos comitentes (el hereje), máxime cuando aquella remite a creencias, mientras que este se despliega sobre actitudes y conductas²¹⁴⁸.

El Santo Oficio tipifica la heterodoxia mediante una metodología basada en estereotipos, contruidos sobre comportamientos y manifestaciones externas, haciendo converger costumbres y creencias, estableciendo el grado de culpabilidad a partir de síntomas, y no tanto –por modo necesario, aunque también– de certezas o hechos probados. Su eficacia represiva se ampara en la posibilidad de interceptar el delito y su intencionalidad por vía sintomatológica, típica de una perspectiva conductista, pues resultaba mucho más eficiente perseguir un rito o una ceremonia que ahondar en lo recóndito de unas convicciones ancladas en la intimidad de los sentimientos religiosos, abrazados con mayor o menor afección.

²¹⁴⁴ GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel (2002), “De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica”, *Frenia*, 2/1, pp. 7-28.

²¹⁴⁵ AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una Antropología de la corporeidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 23-24.

²¹⁴⁶ AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, p. 51.

²¹⁴⁷ ASAD, Talal (1986), “Medieval heresy: An anthropological view”, *Social History*, 11/3, p. 345.

²¹⁴⁸ PINTO CRESPO, Virgilio (1989), “Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)”, p. 203 & MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2011), “Mentira frente a verdad en las disputas medievales entre católicos y heréticos”, *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 16, pp. 173-202.

Por medio de la denuncia (“petitionis sive denunciacionis”²¹⁴⁹) se inicia el procedimiento, exponiéndose los cargos aportados por el ministerio público sobre los que versará la fase probatoria. Es sugestivo que el inquisidor, a propósito de Luisa Pallarés, viuda barbastrense, se limite a tantearle “si avia fecho algunas ceremonias judaycas de la ley de Moysen, como es fazer el dayuno de Quipur”, ignorando las imputaciones del fiscal, lo que refrendaría su carácter formalista, incluyéndose muchas veces de oficio, con independencia del perfil de la interesada²¹⁵⁰.

De forma idéntica, y como sucede en los primeros tratados de confesión, el pecado es el gran protagonista, obnubilando al confesor mismo, al penitente y al sacramento²¹⁵¹, de modo que la denuncia actúa a modo de *vademécum* de conductas. Para corroborar esta apreciación he extraído los cargos adjudicados por el fiscal a tres viudas residentes en Teruel, procesadas entre 1484 y 1486, respetando el orden en que figuran en la querella:

Item	Donosa Graciana	Donosa Ruiz	Aldonza de Eli
1	<i>De observacione Sabati</i>	<i>Observacione Sabati</i>	<i>De observar el sabado</i>
2	<i>Que comian carne en sabado y guisado del viernes</i>	<i>Guisado de viernes</i>	<i>De comer carne en sabado</i>
3	<i>Que comian hamin en sabado</i>	<i>Hamin</i>	<i>De comer el hamin</i>
4	<i>Encender lumbres</i>	<i>Lumbres</i>	<i>De ascender los candiles</i>
5	<i>Se mudavan los vestidos et se congregava</i>	<i>Camisas</i>	<i>De mudar camisas el sabado</i>
6	<i>Guardar la Pascua</i>	<i>De observacione aliarum festivitatum</i>	<i>La Pascua del pan çançenyo</i>
7	<i>Solepniçavan la Pascua del Cordero</i>	<i>Apio, lechugas e cotaço</i>	<i>Idem</i>
8	<i>Comían pan çançenio</i>	<i>Pan cotaço y platos</i>	<i>Idem</i>

²¹⁴⁹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 39.

²¹⁵⁰ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 20.

²¹⁵¹ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, p. 415.

9	<i>Enviavan pan lievdo, lechugas, etc.</i>	<i>Pan leudo</i>	<i>Idem</i>
10	<i>Generales</i>	<i>Observo la Pascua</i>	
11	<i>La Pascua de las Cabaniellas guardar</i>	<i>Oracion de viernes</i>	
12	<i>Facer Cabaniellas</i>	<i>A la sinoga o casa</i>	<i>De las cabanyuelas</i>
13	<i>Fiestas judaicas</i>	<i>Oracion del corral</i>	
14	<i>El Quipur y los otros dajunos</i>	<i>Oracion en las fiestas de judios</i>	<i>Del dayuno de Quipur y de Aman</i>
15	<i>Non guardavan la quaresma ni otras viglias</i>	<i>Oracion de enemigos</i>	<i>De no servar las fiestas ni ayunar ayunos de christianos</i>
16	<i>Facian oracion a modo judaico</i>	<i>Se salva en la ley de Moysen</i>	
17	<i>Oracion judaica al lavar de las manos</i>	<i>Oratorio</i>	<i>De cilimonia judayca en fazer la oracion</i>
18	<i>Facian oracion el viernes a la noche y sabado</i>	<i>Ginolarse</i>	<i>De familiaritate judeorum</i>
19	<i>Facian oraçion en la sinoga</i>	<i>Oracion christiana</i>	
20	<i>Facian oraçion judaica en casa retraidos</i>	<i>Sagrament</i>	<i>De congregacione de las fiestas de los jodios</i>
21	<i>Oracion del ajuno</i>	<i>Oracion al Corpus Christi</i>	
22	<i>Oración contra los enemigos reputando a los cristianos</i>	<i>Pascua Cabanyllas</i>	
23	<i>Esperança y fe en la Ley de Moysen</i>	<i>Fazer cabanyllas</i>	
24	<i>No tenían oratorio</i>	<i>Fiestas de judios</i>	
25	<i>Non costumbran genolliarse a las oraciones</i>	<i>Equipur</i>	<i>Que no se guillonavan a la oracion ni al levantar el Corpus</i>
26	<i>Oracion de Christianos</i>	<i>Quaresma e vigilia</i>	<i>Que no dizian oracion de christianos</i>
27	<i>Non sabe el Credo</i>	<i>Oracion sabadeando</i>	
28	<i>Non ivan a misa</i>	<i>Oracion en apartado</i>	
29	<i>Que en los Salmos de David no dizian gloria Christi</i>	<i>Gloria Patri</i>	
30	<i>Non se acostunbra santiguar</i>	<i>Santiguar</i>	<i>De no santiguarse</i>
31	<i>Que tiene lugar en la sinoga</i>	<i>Olio</i>	
32	<i>Enviar olio</i>	<i>Elmosna</i>	
33	<i>Facer limosnas a judios</i>	<i>Tocino</i>	<i>De dar almosna a jodios</i>
34	<i>Non comían tocino etc.</i>	<i>Carne de judios, esporgarla</i>	

35	<i>Que comían carne de la juderia</i>	<i>Salar y lavar</i>	<i>Comer carne de la juderia y spurgarla</i>
36	<i>Salar</i>	<i>Landrezylla</i>	<i>Idem</i>
37	<i>La landrecilla</i>	<i>Aves</i>	
38	<i>Degolliar aves</i>	<i>Buey, cordero, etc.</i>	<i>Que degollava las gallinas y corderos un judio</i>
39	<i>Degolliar bueyes</i>	<i>Que los moços no comian tocino</i>	<i>Idem</i>
40	<i>Tocar tocino</i>	<i>Caças bivas</i>	<i>Que no comian tocino ni congrio</i>
41	<i>Caças por degollar</i>	<i>De la cenisa</i>	<i>De no comer perdizes ahogadas</i>
42	<i>Degollar en polvo</i>	<i>Visitas y consolaciones</i>	
43	<i>Recebir salutations y facer supesticiones</i>	<i>Planto de judios</i>	<i>De gotillas y supersticiones</i>
44	<i>Facer planto de judios</i>	<i>Tavilar</i>	
45	<i>Tavilarse</i>	<i>Sacramentum</i>	
46	<i>Non credit sacramenta</i>		
47	<i>In sacramento matrimoni</i>		
48	<i>Non confesava a los tienpos devidos</i>		
49	<i>Dar a usura</i>		<i>Confeso dar a ocho sueldos y quatro dineros</i>

Tabla 14. *Creencias y ceremonias heréticas observadas por tres judeoconvertas de Teruel a tenor de la denuncia del fiscal (1484-86)*

Así, la judaización positiva presenta un amplio diafragma, referido al capítulo de las creencias y devociones (lecturas bíblicas, oraciones, abluciones y bendiciones, asistencia a la sinagoga); festividades y prácticas religiosas (*Pessah*, *Sabbat*, *Quipur*); regulación alimentaria y normas dietéticas (*shehitá* o degüello, carne – purgación y provisión–, vino *kosher*); y celebraciones, usos consuetudinarios y culturales, ritos de paso (nacimientos, hadas, bodas, circuncisión, solemnidades funerarias); prácticas caritativas (limosna a los pobres, aceite sinagoga), etc.²¹⁵²

²¹⁵² Similares a otros territorios de la Corona de Aragón. ROMANO, David (1992), “Creencias y prácticas religiosas de los judíos de Valencia (1467-1492). Propuestas metodológicas a base de documentos inquisitoriales”, en *I Congreso Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Generalitat, pp. 431-448.

Los artículos de la denuncia son leídos de forma inteligible y despaciosamente a las acusadas –“lectis de verbo ad verbum”–, de modo que el fiscal se asegura de que su formulación ha sido comprendida: “fue preguntada sobre lo contenido en el primer articulo de la denunciacion dada por parte del procurador fiscal, el qual fue leydo de palabra, e por ella muy bien entendido”²¹⁵³. En algunos puntos las comparecientes observan casi en su literalidad la formulación de la querella, pudiendo haber sido inducidas en sus respuestas²¹⁵⁴.

Los verbos se conjugan en pretérito imperfecto y pretérito perfecto, queriendo subrayar que en sus prácticas erradas convergen persistencia e inmediatez: “fizo y observo, fazia y observaba, ha fecho y observado”²¹⁵⁵. Para otorgar carta de naturaleza y convicción a la querella utiliza una fórmula conclusiva común: “dize el dicho procurador fiscal que todas las cosas susodichas y cadauna dellas fueron, eran e son verdaderas, publicas, notorias y manifiestas, y aquellas ser verdaderas a conffessado la dicha denunciada, rea y criminosa, dicho y reconocido en presencia de fidedignas personas. E tal de las sobredichas cosas fue, era e es voz comun e fama publica en la dicha ciudat e en otras muchas partes”²¹⁵⁶.

Si esto sucede con la viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, la fórmula empleada con la mujer del difunto Antón Ximénez de Rueda, residente en Calatayud, se atiene a la misma literalidad: “dize el dicho procurador fiscal que todas las cosas sobre dichas fueron, eran e son verdaderas, asi e segun que de part de suso se contiene e aquellas cosas ser asi la dicha rea e criminosa denunciada se las ha confessado en presencia de muchas personas. Y de todas las cosas suso dichas fue y era y es voz comun fama publica en la dicha ciudat de Calatayut y alla donde de ella noticia se ha. E aquesto fue era es verdat”²¹⁵⁷.

²¹⁵³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fol. 19.

²¹⁵⁴ Doc. 4. Proceso contra Aldonza de Ali, viuda Luis Gracia, vecina de Teruel, fols. 1v.-3.

²¹⁵⁵ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 7.

²¹⁵⁶ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fols. 6v.-7v.

²¹⁵⁷ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 42-42v.

La lógica interna se atiene a unas constantes: la veracidad de los cargos son refrendados porque la detenida, los haya confesado o no, los había manifestado ante testigos fidedignos o adquirieron tal notoriedad que eran de dominio público en la localidad donde vivía y en los círculos que frecuentaba; y asegura que la comisión no se limitaba al pasado sino que persiste en el error.

Los reproches contra estas viudas explica de modo cristalino cómo opera la mente del inquisidor, quien considera que la observancia de los ritos y ceremonias judías son consecuencia de su fe en la Ley mosaica y no viceversa: “teniendo esperanza en la Ley de Mossen, ha fecho y observado ritus y cirimonias judaycas, crimen de heregia y apostasia cometiendo”²¹⁵⁸. Utilizando, *a sensu contrario*, el argumento sobre las indulgencias del obispo titular de Segovia, en la década de los ochenta del Cuatrocientos, y aplicándolo al hecho herético, “el gesto salva [condena] por sí mismo, sin necesidad de que el corazón manifieste una adhesión más profunda al misterio que se produce”²¹⁵⁹.

En la Antropología moral, la sensibilidad y la imaginación éticas rebasan la maniquea dicotomía hecho/valor. En el judaísmo la moral tiene siempre la dimensión de fundamento ontológico²¹⁶⁰. No hay comportamientos realmente asépticos; todos son tributarios de una perspectiva histórica y cultural, ninguno es ajeno a la ideología, la prescripción y el valor. La moral es inseparable de una Antropología relacional, es decir, de los modos de convivencia y formas de sociabilidad, de la acción y del motivo, del comportamiento y de la intención, de la interdependencia y de la autonomía²¹⁶¹.

Un aspecto relevante, subrayado por H. KAMEN, gravita sobre la circunstancia de que cristianos viejos y nuevos compartían dudas y presentaban fisuras –cuando no

²¹⁵⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 15-15v.

²¹⁵⁹ BALOUP, Daniel (2003-2004), “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, pp. 77-78.

²¹⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel (2004), “El judaísmo y lo femenino”, en *Difícil libertad, Ensayos sobre el Judaísmo*, p. 55.

²¹⁶¹ LISÓN, Carmelo (1998), “Antropología social”, en *Antropología: Horizontes Teóricos*, Granada, Editorial Comares, p. 6.

resquebrajamientos– en la fe²¹⁶²; lo que para los primeros eran faltas leves, sin mayores consecuencias, para los segundos se convertían en herejías, lo que acarreaba una grave presunción de culpabilidad. Los estratos populares profesaban un pertinaz escepticismo sobre la existencia de un más allá –expresiones del cariz de “no avia otra cosa sino morir e nacer”, eran comunes en los vecindarios, con independencia de su adscripción cultural–, o eran corrientes las blasfemias sobre Cristo, la Virgen y la Eucaristía²¹⁶³.

En realidad entre las mujeres no aparece de modo perceptible el grado de religiosidad y el nivel de aceptación de la nueva fe. Aunque la conversión hubiera sido sincera, es más probable que su objetivo último aspirara a su integración social y no tanto una compleja adquisición de creencias por las que se sentía tibia –en el mejor de los casos– o mínimamente persuadida²¹⁶⁴.

Las conversas con sus prácticas divergentes, creencias diversas y *status* económicos dispares, no mantenían una comunidad singular y coherente dentro de la sociedad predominante. Además, la implantación de la Inquisición y el establecimiento de los diversos tribunales de distrito, transformó la percepción que los cristianos viejos tenían acerca de sí mismos y de los otros, pues galvanizó la *Otredad* y contribuyó a identificar a sus vecinos como herejes potenciales²¹⁶⁵.

El criptojudasismo se propaga como un filetismo “bastardo” e indeseado²¹⁶⁶, habida cuenta de que con anterioridad se simulaba, pero no se ocultaba; el vecindario que otrora recelaba, ahora denuncia²¹⁶⁷. La conversa empleó su camuflaje porque vivía en un ámbito ocupado por una cultura excluyente y no

²¹⁶² DEDIEU, Jean-Pierre (1980), “Les archives de l'Inquisition, source pour une étude anthropologique des vieux-chrétiens. Un exemple et quelques reflexions”, en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, pp. 893-912.

²¹⁶³ KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, p. 45.

²¹⁶⁴ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, en *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden, Brill, p. 47.

²¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 53.

²¹⁶⁶ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2007), “Ámbitos ocultos: criptojudías y creencias soterradas”, en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 162-180.

²¹⁶⁷ MUCHNIK, Natalia (2014), “La conversion en héritage: crypto-judaïsants dans l'Europe des XVIe et XVII siècles (Espagne, France, Angleterre)”, *Histoire, Economie et Société*, 33/4, pp. 10-24.

inclusiva como la cristiana. Su gesto estaba condenado, desde el principio, a no ser auténtico sino aprendido; y el que hace un gesto aprendido, camufla el gesto auténtico²¹⁶⁸.

La actitud corporal y la gestualidad –estrechar las manos, los ósculos, las genuflexiones o las prosternaciones– serán determinantes para los testigos. No en vano, como señala Ch. CAPPuccio, a propósito de la reseña de la monografía *Los gestos en la literatura medieval*²¹⁶⁹, en la decodificación de un mensaje “l’uso di una determinata parte del corpo riveste una funzione spesso importante nell’elaborazione di un personaggio e nella descrizione della cultura cui partecipa”²¹⁷⁰.

El término más extendido para incriminar dichas prácticas (“con todas aquellas ceremonias judaycas que los judios acostumbran fazer”) es unánime y elocuente: “por la devocion que tenia a la ley de Moysen”. Es decir, por veneración y fervor religioso, tomado como una costumbre piadosa, por la que sienten especial afección o afecto. A *sensu contrario*, tras negar un viuda bilbilitana que se mudara de ropa, encendiera candiles o cambiara la vajilla, rechaza que lo hiciera “por *honrra* del sabado ni por *cerimonia* ninguna de judios”, porque “nunqua tuvo *devocion* ninguna en el sabado”²¹⁷¹.

Los magistrados y teóricos establecen tres categorías fluctuantes que semejan ser progresivas y no excluyentes en cuanto al grado de intensidad: “a modo judaico, cerimonia judaica y solempnidat”. Y ello sucede, *verbi gratia*, cuando las festividades se celebraban “faziendo gran differencia de los otros dias”²¹⁷². En este sentido cobran sentido las recomendaciones que efectúa Açach Abiaçar a la costurera conversa de Calatayud, Clara de Escobar, “que fiziera si pudiera todas las

²¹⁶⁸ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2002), “De la Sefarad judía a la España conversa”, en *Memoria de Sefarad*, Toledo, Ministerio de Cultura de España, pp. 425-439.

²¹⁶⁹ Cfr. DÍAZ-CORRALEJO, Violeta (2004), *Los gestos en la literatura medieval*, Madrid, Editorial Gredos.

²¹⁷⁰ CAPPuccio, Chiara (2005), “Los gestos en la literatura medieval”, *Quaderns d'Italià*, 10, p. 250.

²¹⁷¹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 19-19v.

²¹⁷² Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 47-47v.

cilimonias”²¹⁷³. Mantenían lo que conocían, y no consentían que se les arrebatara su seguridad y el poder sobre sus posesiones domésticas²¹⁷⁴.

En el ámbito de las ideas religiosas, la influencia y poder de los varones de la familia, presente en muchos otros aspectos de su vida, no parecen aquí importantes ni frecuentes, salvo cuando se producen intromisiones mutuas, caso de no existir una pacífica convivencia de creencias, es decir, cuando las convicciones cristianas y las judaicas entran en conflicto. Es muy distinto hablar de inducción que de coacción; por lo común las mujeres inducen, de modo que siempre existe un delgado filamento de libre voluntad, salvo quizás con los hijos menores de edad, en que deben respeto a sus progenitores, privilegiando la autoridad del padre frente a las pretensiones de la madre, si no van al consuno.

Las presiones se ejercen en un doble sentido: para mantener unos valores religiosos originarios o instaurar las normas cristianas, cuya vulneración es tenuta por deshonor familiar. Para evitar problemas conyugales, y algún arrebatado de violencia o chantaje emocional, algunas mujeres llevaban sus prácticas en secreto “para no ser sentidas”, empleando con “excusas” para ir a sus casas paternas o a escenarios femeninos tenidos por “seguros”²¹⁷⁵.

Los ejemplos que constan en la documentación muestran el comportamiento del *pater familias* cuando las mujeres incurren en una infracción de las normas eclesiásticas. Algunas estudiosas aseguran –personalmente soy más cauteloso– que no se hallan casos contrarios en que los hombres exijan a sus mujeres cumplir con la ley judía en la que militaron antes del bautismo. No es gratuito pensar que ellas actuaron por propia voluntad y fruto de unas convicciones, conociendo el riesgo que corrían, y quizás sin temor a los varones de su familia –al menos en

²¹⁷³ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 9, n. 8, fol. 5v

²¹⁷⁴ Frente a las formas de sociabilidad tradicional y comunitaria, les correspondía usos de intimidad individual, tales como las prácticas de lectura y la devoción en soledad, identificadas con lo personal, que solo a lo largo de la Edad Moderna se irá rodeando de velos materiales y simbólicos de pudor y protección que las distanciaba de miradas ajenas. BOLUFER PERUGA, Mónica & MORANT DEUSA, Isabel (1998), “Historia de las mujeres e historia de la vida privada: confluencias historiográficas”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 19, p. 21.

²¹⁷⁵ FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, Madrid, Polifemo, pp. 161-162.

grado suficiente como para disuadirlas—, más pragmáticos a la hora de asimilarse con la sociedad mayoritaria cuando les convenía, sin abandonar los anclajes con sus otrora correligionarios.

La conversión implica la aceptación de la religión del otro y la axiología antropológica de la comunidad de acogida²¹⁷⁶. Mientras que bautizarse era relativamente sencillo —en ocasiones es recordado como un estigma, por la humillación que había entrañado la vulneración del pudor—, no lo era entre los nacidos en el seno de una familia cristiana que habían automatizado e interiorizado su codificación. Con la conversión corrían el riesgo de perder su identidad y unas prácticas que le daban seguridad. Los antiguos amigos y familiares pasaban a ser los “otros”. Dejar de ser lo que uno había sido era complejo, máxime en una religión como la judía en que rito, costumbres y creencias están trenzados en lo cotidiano.

Por este motivo era complejo para las mujeres, pues implicaba la aceptación de un mundo diferente en el que se habían anclado, mientras que otras correligionarias habían evitado la asimilación para no perder cuanto poseían. ¿Defendían su identidad cultural de modo intencional o tan solo instintivamente? Los procesos inquisitoriales parecen avalar que muchas lo hacían de forma involuntaria, y que no mentían cuando aseguraban que no había ligazón creencial alguna, siendo inconscientes de que las costumbres domésticas fueran en origen unas normas mosaicas. Muchas emulan a sus madres, convirtiéndolo en rutinario, pero desconociendo las motivaciones que escondían sus actos, como declara el rabí Selomoh ibn Verga en su *Sebet Yehudah*: “practicaban en secreto la religión judía, particularmente las mujeres; si bien hacíanlo por rutina, pues si se les preguntaba decían que así lo habían visto hacer a sus madres”²¹⁷⁷.

Plausiblemente, pese a intuir que estaba prohibido por la ley cristiana lo seguían haciendo, porque les procuraba seguridad y por costumbre, manteniendo viva la

²¹⁷⁶ Ibídem, p. 164.

²¹⁷⁷ CANO, María Jesús (1993), “El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea”, en *Árabes, Judías y Cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Universidad de Granada, pp. 161-172.

identidad colectiva. Al cabo, por comodidad o por aceptación a regañadientes. La confusión entre fe y costumbre, a veces residual y depauperada, fue demoledora en sus biografías. ¿Dónde se hallaba la línea divisoria?

Lo practican en su ámbito connatural, en sus casas, al abrigo de miradas ajenas, cuidándose de no levantar sospechas. La clandestinidad es una opción que permite eludir la negación de su legado. Es en el seno familiar e íntimo donde se descubren los secretos y caen las máscaras, donde no eran personajes y se sentían personas, fomentando así las redes con primas, hermanas, hijas, tías y abuelas a través de la ritualización²¹⁷⁸.

Esta ocultación es manifiesta en el caso de Donosa Ruiz, viuda de Teruel, quien declara que ayunaba y daba limosnas a los judíos pobres y para aceite de la sinagoga a escondidas, manteniendo una completa reserva y sigilo, cuidándose de no ser vista ni sentida incluso por sus círculos familiares, de modo que callaba advertidamente lo que pudiera delatarla disfrazando la verdad:

“ad aquella [su nodriza] he dado muchas vezes, y en sus Pascuas, trigo, dineros y otras cosas, *a escondidas* de mi marido [...]. Y assimesmo, a otros de la juderia he dado algunas almosnas y he fecho algunos beneficios *de secreto* [...]. E por induccion de aquella he dayunado *scondidamente* algunas vezes aquel dia que ayunan los judios. [...] yo como a loca embie *secretamente* algunas vezes con hun jodio a otro jodio, et les die de mi a ellos dineros aunque bien pocos, para que de aquellos fiziessen algun bien o almosna, o olio a la sinoga o a los jodios”²¹⁷⁹.

Todavía no se ha producido un desdibujamiento de la Ley de Moisés, por lo que no solo la voluntad y la memoria sostienen las reminiscencias judaicas, como sucederá a la generación que vive la expulsión. Conforme nos distanciamos de los horizontes originarios, se acentúa la mixtificación de ambas religiones porque las dos contienen elementos comunes por su identidad monoteísta y la compartición

²¹⁷⁸ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 88-89.

²¹⁷⁹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19-19v.

de profetas²¹⁸⁰. Algunos historiadores, al referirse a las generaciones más alejadas de la troncalidad hebrea, tratan al converso como “una teoría de la alegoría” a modo de “espectrología”, en cuanto se desenvuelven en un “*imaginario social imaginado*”²¹⁸¹.

A veces el desconocimiento de cómo realizar un ritual determinado, forzaba a estas mujeres a recurrir a elementos sincréticos. La religión, más que fomentar alianzas y reconocimientos públicos, se entendía interpersonalmente, de modo que la necesidad comunitaria de la ortodoxia pasaba a segundo término, optando por la complicidad interpersonal para afirmar su sentido de pertenencia²¹⁸².

J. BASKIN sugiere que los legados piadosos contemplados en los testamentos dibujan una meditada estrategia femenina para dejar su impronta en la vida religiosa de la que estaban formalmente excluidas²¹⁸³. Los miembros de la comunidad exentas de las obligaciones religiosas eran ahora las defensoras de la identidad cultural. Las mujeres evierten los papeles –aunque siempre fueron la piedra angular en el proceso de transmisión intergeneracional– que les habían sido asignados²¹⁸⁴.

Acaso para el varón sea más fácil aislar la práctica de la espiritualidad. Así, es el miedo, más que las convicciones, el que delimita la acción. Se produce una inversión del poder. En el caso de las conversas, es a partir del “otro” como se modelan los comportamientos. Las formas ajenas se van permeando en sus concepciones de vida, y adoptan creencias cristianas que se vuelven poco a poco parte de sus concepciones ideológicas; el sincretismo va diluyendo los principios religiosos.

²¹⁸⁰ BENITO, Ana (2012), “Inquisition and the creation of the other”, p. 47.

²¹⁸¹ BLANCO, Fernando (2016), “Imaginarios marranos: la lógica inquisitorial”, *A Contracorriente, Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, 13/3, p. 318.

²¹⁸² HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 89-90.

²¹⁸³ BASKIN, Judith R. (1991), “Jewish Women in the Middle Ages”, *Jewish Woman in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, p. 102.

²¹⁸⁴ FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, p. 172.

Algunas historiadoras de la talla de R. L. MELAMMED defienden que no hicieron nada por asimilarse²¹⁸⁵, incluso E. KLEIN detecta síntomas de aculturación²¹⁸⁶, mucho más acusados en el ámbito novohispano²¹⁸⁷, si bien el contacto extracomunitario dio lugar a préstamos comunes en algunas facetas de la vida. Las mujeres se vieron afectadas por medidas asimilacionistas en las que no habían participado; es más, no mostraron ninguna proactividad para adoptarlas. La paradoja radica en que la interacción entre mujeres de distintos credos fue parte decisiva del fenómeno²¹⁸⁸.

Para asimilarse no basta con aprender y comprender la cultura del otro, sino incorporarla a su vida cotidiana; exige un esfuerzo que no todas estaban dispuestas a acometer, especialmente al sentirse despreciadas por quienes debían acogerlas. La pasividad y la sumisión –la desobediencia o la clandestinidad, llegado el caso– eran poderosas armas transgresoras. Solo la activación del Santo Oficio y sus mecanismos represores les obligó a plantearse la asimilación mediante el aprendizaje forzoso²¹⁸⁹.

3.1 DEVOCIONES, PLEGARIAS Y RITUALIDAD. EL OTRO CREENCIAL

Los espacios reservados a hombres y mujeres, así como las posibilidades de interrelacionar entre sí, marcaban importantes diferencias entre el género masculino y el femenino en su capacidad de asimilación. En este contexto, los varones por sus conexiones con el mundo de la economía tenían más posibilidades

²¹⁸⁵ MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press.

²¹⁸⁶ KLEIN, Elka (2006), “Les juifs et la société chrétienne à Barcelone au Moyen Âge”, *Annales du Midi: Revue de la France méridionale*, 255, pp. 437-440.

²¹⁸⁷ En las Indias novohispanas, ante la carencia de verdadera enseñanza religiosa, la lectura de los Edictos de fe promulgados por el Santo Oficio constituye el medio más importante para los judaizantes de conocer su religión, en un extraño ejemplo de situación en que la herramienta represiva se transforma en agente difusor de los comportamientos que pretende reprimir. ALBERRO, Solange (2004), *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 86.

²¹⁸⁸ CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 60/1, p. 58.

²¹⁸⁹ FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, p. 174.

de integración. Sin embargo, aunque podían haberse involucrado en un proceso integrador a través de las relaciones con hombres y mujeres de otras comunidades, especialmente la cristiana –las habidas con la musulmana eran las estrictamente necesarias–, no parece que fuera así con ellas²¹⁹⁰.

Este papel femenino en el mantenimiento de las identidades plantea interrogantes y dudas. ¿Por qué no optaron por el fácil camino de la asimilación tantas veces transitado, con éxito, por los hombres? ¿Qué pretendían o conseguían con ello? ¿Hasta qué punto responde a una arraigada religiosidad y a su libre albedrío, o existen motivos personales difíciles de discernir como el hecho de que a partir de las madres se construya una identidad judía?

Su papel, a pesar de su aflicción, se hizo más y más importante, porque convierten su casa –*locus* donde podían mantener intacto su modo de vida– en un tabernáculo donde creaban un espacio de santidad cuando encendían las velas del *Sabbat*²¹⁹¹. Su hogar era su bastión, una fortaleza cultural que albergaba hábitos y costumbres, y que le confería un sentido de permanencia y pertenencia.

En los hogares modestos, a pesar de la falta de dinero que les impedía acceder a las fuentes del saber, se había mantenido su fe. Sin embargo, entre los grupos más pobres y desarraigados –patente entre las prostitutas, que simulaban ser cristianas o moras, según vinieran dadas, pues lo único que perseguían era ganarse la vida, a desdén del credo de sus clientes²¹⁹²–, emanan ejemplos de mujeres con indiferencia ante toda religión nacida del trauma de la conversión indeseada. De ello existen inequívocas huellas en la literatura hispánica, muy dada al “juego de espejos”²¹⁹³.

²¹⁹⁰ MELAMMED, René Levine (1986), “The ultimate Challenge safeguarding the crypto-Judaic heritage”, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 53, pp. 91-109 & FUENTE, María Jesús (2006), “Mujeres de Sefarad. Una revisión historiográfica”, *La Revista de Historiografía*, 4, pp. 57-71.

²¹⁹¹ KAUFMAN, Debra Renee (1991), *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick-London, Rutgers University Press, p. 41.

²¹⁹² VAL VALDIVIESO, María Isabel del (2012), “Al borde de la exclusión social. Algunos ejemplos femeninos”, *Clío & Crimen*, 9, p. 22.

²¹⁹³ Vr. gr. es meridiano en *La lozana Andaluza*. MACKAY, Angus (1984), “Averroístas y marginadas”, en *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La sociedad medieval andaluza: grupo no privilegiado*, Jaén, Diputación Provincial, p. 259.

3.1.1 ORACIÓN “EN EBRAYCO A MODO JUDAYCO”

Orar es hablar con *El Eterno*; quien “repite las plegarias sin sentido, nada aporta a su comprensión, ya que debe venir del corazón”²¹⁹⁴. Dios se convierte en el vértice de eternidad, presente en el interior de cada momento y cada cosa; Aquel perdurable que precede a la Creación y la impregna. Dios y *HaShem* –significa el “Nombre” y alude a la máxima denominación sagrada– se usan de manera intercambiable para indicar la noción de Presencia Eterna²¹⁹⁵. En verdad “el nombre de Dios es invocable, pero no pronunciable; porque solo lo que tiene de fragmentario hace el lenguaje susceptible de ser hablado. No se puede hablar del lenguaje verdadero, del mismo modo que no se puede realizar lo absolutamente concreto”²¹⁹⁶.

La plegaria para el judío entraña una comunión interior con algo excelso –sea “Dios” o la “Ley”–, es un proceso en el que se produce realmente algo, y donde la energía espiritual dimana efectos psicológicos o materiales dentro del mundo de los fenómenos. Las ideas religiosas no siempre constituyen el centro de la energía espiritual de las personas porque pueden ser deficientes en esta categoría de la sensibilidad, esto es, carecen de un sentido innato de la presencia de Dios²¹⁹⁷.

La oración más antigua del Judaísmo es la *Keriat Shemah*. Si bien el *Shemah* no es una *tefilah*, sino que constituye tres secciones de la *Torah*²¹⁹⁸, de siempre tuvo predominancia, siendo a la primera a la que se confirió el grado de obligatoriedad²¹⁹⁹, debiendo ser pronunciada en la mañana y en la noche²²⁰⁰. No

²¹⁹⁴ La plegaria no está compuesta de sentimientos, sino de algo tan radical como la concepción de la divinidad a la cual uno se dirige en la fe. ZUBIRI, Xavier (1993), *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, Madrid, Alianza Editorial, p. 112.

²¹⁹⁵ SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, p. 12.

²¹⁹⁶ SCHOLEM, Gershom (2001), *Todo es Cábala. Diálogo con Jörg Drews, seguido de Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*, Madrid, Editorial Trotta, p. 75.

²¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 35.

²¹⁹⁸ *Devarim*, 6:4-9 y 11:13-21 & *Bemidbar*, 15:37-41.

²¹⁹⁹ *Daniel*, 6:10.

²²⁰⁰ Los judíos efectúan tres oraciones o *tefilot*: matutina (*shajarit*), vespertina (*minjah*) y nocturna (*maariv* o *arvit*). QUINTANA RODRÍGUEZ, Aldina (2004), “A Sephardic ‘siddur’ with ritual instructions in Aragonese Romance: ms. Oxford, Bodleian Library 1133 (Opp. Add. 8 18)”, *Hispania Judaica Bulletin*, 4, pp. 138-151.

en vano, la hermana de Alfonso Ribera, familia cordobesa huida de Andalucía pero procesada en Zaragoza, reconoce que rezaba “huna oracion judayca que se llama Sema” todos los sábados poco antes de acostarse y decía así: “Sema Ysrael Adonay lohenu marocen malhocon olam bachet”²²⁰¹, fórmula adulterada del texto original ^{ישראל לשמוע}²²⁰².

Frente a un mero formulismo, como quiere constreñirla la jerarquía inquisitorial²²⁰³, las plegarias son mucho más. En tierras castellanas, con motivo del chantaje afectivo sufrido por Aldonza Díez, vecina de Sigüenza, por su marido Luis Álvarez, ludópata empedernido, logra que so capa de permitirle organizar partidas en su casa y empeñar prendas de su dote le consienta visitar a su padre judío para rezar, *meldar* en su compañía y leer la *Torah*²²⁰⁴.

El *Tanakh* o Biblia hebrea –considerada simbólicamente como una subrogación del Templo tras su destrucción, de ahí que también se le denomine *miqdašaya* (“santuario del Señor”)–, con su triple división en *Torah*, *Nebi'im* y *Ketuvim*, es el único medio para la realización espiritual de los conversos, toda vez que no tienen acceso al Talmud, la Filosofía o la Cábala²²⁰⁵.

Las viudas no poseen textos sagrados en hebreo²²⁰⁶, cuya tenencia parece ser exclusivamente masculina entre los conversos, de acuerdo con los distintos usos religiosos²²⁰⁷. Los testimonios emanados de cristianos viejos son parvos, ya que en

²²⁰¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 8, n. 13, fol. 4v.

²²⁰² Pro “Shemá Israel Adonai Elohéinu Adonái Ejád. Barúj Shem Kevód Maljutó Leolám Vaéd”.

²²⁰³ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, p. 92.

²²⁰⁴ CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, Fuencisla (1997), *el Tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, doc. 125.

²²⁰⁵ COHEN Richard I. (2014), *Jewish Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of David B. Rudeman*, Pittsburg, Hebrew Union College Press, University of Pittsburg Press, pp. 75-84.

²²⁰⁶ Las mujeres tienen un acceso restringido a los textos sagrados, prendas ceremoniales u objetos rituales que simbolizan la identidad judía, pero a la par tienen mayor capacidad de ritualizar objetos cotidianos del hogar. SOUSSEN, Claire (2014), “Jewish ritual objects in the Late Middle Ages: Catalyzing anti-Jewish sentiments or unifying identities”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 231/4, pp. 681-698.

²²⁰⁷ “Just as the majority of New Christians charged with possession of sacred texts were men... Again we find that the accusations are in accordance with the expected religious behavior of men and women, and that the divide between the sexes is very much evident”. ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, pp. 152 y 157.

su conjunto no entendían el hebreo²²⁰⁸. Ello no impugna la idea de que algunas tuvieran versiones en romance de los Salmos o de libros oracionales²²⁰⁹.

Una de las claves vive en la gestualidad²²¹⁰, pues en ello se basa Jaima de Fatás, vecina de Lérida, quien recuerda que siendo todavía doncella, y viviendo en la Carrera Mayor de la ciudad, contemplaba –¿espiaba?– a través de una ventana – “quando le vey a hazer aquello le apreciava por una ventana”– a María Oluga los sábados que “leya en hun libro sabadiando como judia”²²¹¹; en otras palabras, rezaba mirando hacia la pared e inclinando rítmicamente su cabeza hacia adelante y atrás. Lo mismo acaece, en el contexto del *Pessah*, cuando Francés Puixmija y su mujer, se comportaban de modo extraño cuando elevaban sus plegarias: “hazian gestos raros sobre la mesa mientras recitavan la oracion: ‘Alce mis ojos a los montes atalayando donde verna la mi ayuda de aquel fazedor del cielo y de la tierra’”²²¹².

No es gratuito que en la propedéutica se insista en que el aprendizaje de la *Torah* debe realizarse recitándola –en voz alta y clara, no en un susurro “como los evocadores de los muertos”– y cantándola, pues permite recordar mejor el texto, aunque advierte del peligro de desviar la atención hacia el mero placer de los cánticos²²¹³, tan añorados por las conversas. Lo mismo sucede con la oración.

Gracia Ruiz, conversa de Zaragoza, confesará que sentían auténtica veneración y recogimiento al escuchar las salmodias, pese a que no las entendían: “en el dia del dayuno de la perdonança una oraçion que los judios fazen en la juderia, verdat es

²²⁰⁸ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 158.

²²⁰⁹ GITLITZK, David (2003), *Secreto y engaño. La Religión de los Criptojudíos*, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 379-384.

²²¹⁰ En el ámbito de la religión, como sucedía en el campo semántico de la alimentación, algunas voces judeoespañolas perviven como *meldar* (lat. tardío *meletare*), con la acepción de enseñar y leer los textos sagrados, y “sabadear” o acompañar las oraciones con un característico movimiento corporal. EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, Zaragoza, Libros Pórtico, pp. 247-249.

²²¹¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 13, n. 16, fol. 32.

²²¹² SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972), “Los judaizantes turolenses en el siglo XV”, *Sefarad*, XXXII, p. 112.

²²¹³ MIRÓ MONTOLIU, María Isabel (2013), *Historia de la educación judía en la España medieval*, Zaragoza, Editorial Certeza, p. 175.

que no entendia lo que dezian, pero pues las oyan estaban con aquella devocion y voluntat”²²¹⁴. Sin embargo, las congregadas con motivo del *Yom Quippur* “dezian ally algunos psalmos de Davyt en romanç”, entre los que destaca “abaxa senyor la tu orexa y oyeme porque sin tu ayuda pobre soy”²²¹⁵.

El hebreo se utilizó hasta la Baja Edad Media en que comenzó a declinar tanto como lengua vehicular cuanto factor de cohesión entre judíos y conversos²²¹⁶. No era, pues, una lengua reservada a la liturgia o a los textos legales, pero su conocimiento era poco sofisticado, recibiendo pronto préstamos de las lenguas circundantes que lo mixtificaron²²¹⁷. Este hecho alumbrará el fenómeno de la *aljamía* de textos romances o árabes con grafismos hebreos, lo que demuestra la pujanza de esta lengua, como en Zaragoza, donde existe un núcleo de arabistas a los que se consulta para descifrar documentos procedentes de otros puntos de Aragón²²¹⁸.

El clero hispano sintió la necesidad de acceder a los textos misnáhicos, talmúdicos y rabínicos, cuando la *Vulgata*, la *Septuaginta* y la *Patrística* se revelaron insuficientes, de modo que desde la primera mitad del siglo XV se integran en la facultad de Teología la disciplina de la *Bíblica Trilingüe* (hebreo, arameo y árabe). Esta política fue impulsada en el concilio ecuménico de Vienne de 1311²²¹⁹. Paralelamente, el índice de libros prohibidos y expurgados se revelará

²²¹⁴ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 2, n. 1, fol. 74.

²²¹⁵ “Inclina tu oído, Señor, escúchame, que soy un pobre desamparado; protege mi vida, que soy un fiel tuyo; salva a tu siervo, que confía en ti”. Salmos, 85:1-2.

²²¹⁶ GUTWIRTH, Eleazar (1985), “Relaciones judeo-conversas en Segovia”, en *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, Magnes Press, pp. 90-91.

²²¹⁷ MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (1993), “Las otras judeolenguas de Sefarad antes de la expulsión”, en *Actes del Simposi Internacional sobre cultura sefardita*, Barcelona, PPU, pp. 73-82 & MINERVINI, Laura (1992), *Testi giudeoespagnoli medievali (Castiglia e Aragona)*, Napoli, Liguori, pp. 153-342.

²²¹⁸ GUTWIRTH, Eleazar (1998), “Asher b. Yehiel e Israel Israeli: actitudes hispanojudías hacia el árabe”, en *Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca & Tel Aviv, Universidad de Tel-Aviv, pp. 98-99.

²²¹⁹ CARRETE PARRONDO, Carlos (1983), *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 11.

como un poderoso instrumento de fiscalización y un valioso *syllabus* sobre los usos culturales²²²⁰.

Pero, ¿hablaban hebreo las mujeres o habían renunciado en favor del vernáculo romance, siendo las únicas reminiscencias las fórmulas oracionales y *bendicionales* aprendidas memorísticamente? La respuesta, con matizaciones, es afirmativa. Por desgracia, su mero uso con interlocutores judíos o conversos era una celada que inducía a sospecha. En estas coordenadas es harto elocuente el testimonio de una vecina de Alcañiz a propósito de una convecina suya de origen converso:

“dize este deposante que avra cinco anyos poco mas o menos que estando un dia en su casa con una llamada Aldonça Romeu, mujer de Joan Ferrando, desta villa de Alcanyz, y estando ambas, passo por ay un jodio, cuyo nombre non sabe, al qual llamo esta deposant por mercar de lo que llevaba, y estando recateando con el, oyo que la dicha Aldonça le fablo al judio ciertas palavras que esta deposant no las entendio, y el dicho jodio le respondio de la manera que ella le fablo, y cierto esta deposant en Dios y su consciencia le parece que las palavras que la dicha Aldonça fablo al jodio eran en ebrayco”²²²¹.

El mismo argumento es empleado por el letrado de la darocense María Jiménez, viuda del zurrador Benito Xavar, quien reprocha a quienes acusan a su defendida de utilizar la expresión “!homa treffa!” (¡gente malvada!) refiriéndose a los cristianos, o que al estornudar las personas de su entorno exclamara “!sadday!”, ya que “jamás supo hablar en ebrayco”²²²². El razonamiento tenía poca consistencia, aunque su nivel lingüístico fuera nimio, pudo asimilar siendo niña algunas expresiones familiares en el hogar que continuó utilizando más tarde, máxime al tratarse de locuciones comunes.

²²²⁰ VERES, Luis (2008-2009), “La censura de libros en los siglos XV y XVI”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 40.

²²²¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 15, n. 7, fol. 4.

²²²² Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fols. 43-43v.

Ni tan siquiera es relevante su intelección, bastaba con deleitarse con las melodías de las plegarias –estas música no se oyen, se sienten– ¿acaso porque les evocaba la infancia que siempre se imagina a través de recuerdos?, a causa de que estos sonidos impregnan los primeros años de nuestra existencia en la sístole de la primigenia emotividad. Así le sucedía a la viuda turolense Donosa Ruiz quien, pese a no entender una palabra, se embelesaba escuchando los cánticos sabáticos, “porque mi casa y corral esta cerca de la sinoga, algunas vezes, estando al sol o en el corral, scuchava e hoya lo que los judios cantavan o dizian, aunque no lo entendiesse”²²²³.

La preocupación de las autoridades por la formación religiosa de los varones, induce a pensar que existe cierta concordancia entre las posibilidades de formación y el nivel socioeconómico, pues en los hogares burgueses no faltaban los libros sagrados. Pese a ello, tener un libro judaico y rezar en él se toma como indicio de judaizar, aunque no sea necesariamente así, como alegaban algunas de las acusadas, que no sabían leerlos. Advuértase que los procesos se refieren a la mera recitación, formularia y memorística, no a su vertiente especulativa o reflexiva sobre sus contenidos.

La declaración de un vecino de Daroca nos pone sobre la pista de la importancia de la oración nocturna para muchas viudas, entre las que se cuenta la bilbilitana Isabel Ruiz, quien después de cenar, al ocaso, con sumo sigilo, se encerraba en la intimidad de una pequeña estancia a puerta cerrada, para no ser sentida al elevar sus plegarias: “que cada noche del mundo Ysabel se encerrava en huna botiga chica; que hazia o que no no lo sabe este deposante”²²²⁴.

Ello no es obstáculo para que una judía de Berlanga de Duero rezara las oraciones de su infancia “tan bien como un rabi”²²²⁵, pues, aparte de las preces en las casas, luego de la expulsión, las mujeres dirigían la oración en secreto, aunque

²²²³ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19v.-20v.

²²²⁴ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 12-12v.

²²²⁵ CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, Fuencisla (1997), *El Tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, doc. 172.

lo normal es que hicieran los recitativos en romance. Ellas eran las encargadas de la lectura de la *Torah*, que las aljamas no permitían, al considerarlo una ofensa a los hombres y al conjunto de la comunidad, pero ahora debían aceptar el nuevo signo de los tiempos²²²⁶. También en Molina de Aragón, territorio lindante con Aragón, a doña Juana Fernández se le conoce bajo el apelativo de la “Cohena”, pues en su vivienda se reunían los conversos para practicar determinadas ceremonias como si se tratara de una sinagoga²²²⁷, pues ya no existía un liderazgo rabínico²²²⁸.

3.1.2 ASISTENCIA A LA “SINOGA”: REVERENCIA DE LA *TORAH*

Una prueba de religiosidad femenina se apoya en el mantenimiento de las instituciones piadosas y educativas pues, aunque de forma casi clandestina, continúan contribuyendo a las necesidades de la sinagoga, enviando limosnas o aceite para nutrir las candelas. Si la judería era un *locus* sobre el que pesaba interdicto, más si cabe lo era la sinagoga.

La exención de acudir a los lugares de oración o de pronunciar determinadas plegarias obligatorias para los hombres, hacía presumir ficticiamente un nivel de fe inferior. Empero, no significa ignorancia, pues el aprendizaje y la práctica en el hogar les permitían adquirir los principios religiosos transmitidos por sus congéneres femeninas. El mero hecho de acudir a la sinagoga a escuchar sus rezos subrepticamente en sus proximidades, es prueba de su fe, máxime haciéndolo por propia voluntad, libremente, sin que cupiera imposición extrínseca.

Las visitas fugaces, casi furtivas, a la sinagoga, así lo pretenden sus protagonistas, se suscitan por pura curiosidad, siempre en compañía de otras

²²²⁶ SUSSKIND GOLDBERG, Monique (2004), *La mujer y la lectura de la Torá en público*, Jerusalem, Instituto Schechter de Estudios Judaicos, p. 20.

²²²⁷ ZOZAYA MONTES, Leonor (2011), “Costumbres judaizantes femeninas y transgresiones, masculinas; análisis de las fuentes inquisitoriales en el tránsito de la Edad Media a la Moderna”, *Investigaciones Feministas*, 2, pp. 367-368.

²²²⁸ SAPERSTEIN, Marc (2012), “El carácter del liderazgo rabínico en la generación de la expulsión”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1, pp. 95-118.

mujeres. Blanca Adam, paseando en compañía de la mujer de don Jaime de Ixar, conversa como ella, insiste al inquisidor que lo hizo a regañadientes y a ruegos de sus compañeras, “haunque esta deposant y otras mujeres noy queria dentrar, sino que la fizieron dentrar como las otras y entraron por ver la sinoga”²²²⁹.

Accidentalmente, en medio de un juego infantil, Arunsena Villessessa, una niña de apenas diez o doce años de edad, advirtió que había otra muchacha que curioseaba en el interior de un pajar. Preguntándole por qué merodeaba por ahí, le respondió que ‘hun agugero es que pasa a la sinoga por donde viene algunas vegadas la de Joan Ruyz, e que la ora la dicha teste puso la cabeça por el dicho agugero e vio dende alli la sinoga”²²³⁰.

En el proceso de Isabel de Fajol, vecina de Huesca, madre del presbítero Galcerán de Fajol –obsérvese que la política familiar contempla el ingreso en religión de uno de sus varones–, se extraen numerosos testimonios, en su mayoría judíos, que aseguran haberla visto con asiduidad en su interior seguida de otras conversas. Aunque en su declaración insiste que le guiaba la curiosidad, las evidencias muestran que era un sentimiento más profundo, pues a la par que admiraban el *Sefer Torah* aportaban limosnas para el aceite de sus lámparas²²³¹.

Una vez más la comitiva es femenina, como advierte Todroz Argilet, mercader, que recuerda a “la madre de Pablo Fajol e su mujer, et a la madre de su mujer que estaban dentro de la sinoga, myrando donde tenyan las Toras”, cuando siendo muchacho jugaba en la plaza de la sinagoga, “huyo dezir que hayan dado limosnas para olio”²²³². Otro tanto sucede con Fresina Pastor, vecina de Huesca, “que dava olio a la sinoga” con generosidad, según “havya huydo dezir a ciertas judías”²²³³.

Un perfil singular es el trazado por Gracia Ruiz, residente en Teruel, quien celebraba los servicios religiosos en su domicilio con otras conversas. Uno de los

²²²⁹ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 10v.

²²³⁰ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 53.

²²³¹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fol. 18.

²²³² *Ibidem*, fol. 15v.

²²³³ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 15.

testigos evoca la presencia de un varón, posiblemente un rabino, que dirigía la lectura de los textos y los rezos. El ambiente de hermetismo es absoluto por las estancias donde tiene lugar, aunque fue poco precavida al utilizar como intermediaria a una de sus mozas: “en unas camaras muy secretas [...] que la dicha moça por mandado de su senyora, les havia traído un livro de la juderia, y que alli estaban *todas plegadas*, y que con la dicha moça havia venido un judio”²²³⁴.

Las lámparas sinagogaes poseen una dimensión ontológica, pues simbolizan la luz eterna que irradia la *Torah*, de modo que toda contribución que permita que su llama permanezca inextinta es un acto meritorio y piadoso. De ahí que se muestra devoción con motivo de las mandas piadosas a favor de las cofradías caritativas y asistenciales que tienen allí su sede, donde “algunas otras vezes la dicha Clara dio dineros a este deposant para la lampeda de la sinoga por devocion, y asi este deposant tomava los dichos dineros y diolos, los hunos a la lampeda et los otros dineros para la lampeda de la sinoga, segunt que la dicha Clara le hacia dicho que sase los dichos dineros”²²³⁵.

No se trata de un mero óbolo, sino que se ritualiza al amparo de una festividad o mediante una ofrenda devocional, es decir, la oferente les imprime un sentido creencial. Son múltiples los ejemplos, entre ellos el de Salvadora Salvat, que en sus dos primeros *Quippurim* entregó a Benbenguda, judía de Barbastro, un sueldo en cada ocasión, cumpliendo con el precepto del ayuno que induce al perdón y la caridad²²³⁶.

En idéntico contexto se sitúa el gesto caritativo de Gracia Ruiz, que lo interiorizaba cada *Ayuno Mayor*, en que se debe tener conciencia de la pobreza de los desvalidos y coadyuvar a paliarla, agregando que también “quando alguna criatura suya estava doliente, prometya de dar oloyo a la sinoga”²²³⁷. La preocupación materna por la salud de sus hijos mueve a María Salvat, quien “dio

²²³⁴ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), “La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses”, *Teruel*, XX, p. 186.

²²³⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 9, n. 8, fol. 6.

²²³⁶ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fol. 31.

²²³⁷ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 3, n. 5, fol. 64.

por una veguada olio a la sinogua, por quanto tenia un fixo malo, e que Dios le dicesse salut”²²³⁸.

El fervor de ciertas mujeres queda patente con Esperanza de Santa Fe, viuda de Sariñena, quien meses después de su bautismo, cruzándose con una judía de su otrora comunidad, “me demando que le dicesse azeyte para las lantias de la sinoga, e yo por la devocion que tenia a la dicha sinoga di a la dicha judia una libra de azeyte pora alumbrar las lantias de aquella”²²³⁹. Fresina Pastor, casada con un tendero oscense, precisa que con motivo de los ayunos que realizaba, “havia dado en cada uno dellos asta en cantidad de dos libras de azeyte para las lampedas de la sinagoga”²²⁴⁰.

Acaso guiadas por el impulso de simular, so capa de preventiva honorabilidad, alguna de las viudas, invoco a la turolense Gracia Jiménez, esposa del difunto Fernando Ram –los capellanes que la confesaron y le impartieron la comunión atestiguan que lo hizo como buena cristiana–, legará en su testamento una cantidad para “que de sus bienes fuesen vestidos cinco pobres en reverencia de las cinco llagas de nuestro Señor”²²⁴¹.

3.2 FESTIVIDADES RELIGIOSAS: SINCRETISMO Y SOCIALIZACIÓN

La religión oficial del *deber ser* discurre en paralelo de la visión doméstica e interpretativa del *ser* anclado en el legado bíblico, tamizada por subjetividad femenina. Si nos adentramos en la cosmovisión conversa, como ya he manifestado, se percibe una inversión de géneros en la transmisión del código religioso, ya que son las mujeres las que promueven la reproducción de valores y

²²³⁸ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fol. 74.

²²³⁹ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fols. 3-3v.

²²⁴⁰ AHProv.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 100.

²²⁴¹ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1965), “Los Marcilla y la Inquisición turolense”, *Teruel*, 33, p. 193.

prácticas religiosas que en otras circunstancias era responsabilidad de los hombres²²⁴².

El afianzamiento de lo conocido y la necesidad de reproducirlo, reconfigurarlo y afianzarlo en las ceremonias cotidianas o anuales, daba sentido a las incongruencias de sus vidas ordinarias, otorgándoles pertenencia y continuidad ideológica y biográfica. La devoción que manifestaban en una fe reinterpretada las convertía en consejeras y cómplices de confesiones afectivas de sus correligionarias.

Las asociaciones simbólicas se explicitan en un ritual para ser consideradas hechos sociales²²⁴³, lo que explica que los inquisidores persigan la “gestualidad ritual”. En el fenotipo más común de judeoconversa confluyen tres celebraciones esenciales²²⁴⁴ que aportan una especial cohesión sociorreligiosa²²⁴⁵, con distinta intensidad, vinculadas al calendario litúrgico²²⁴⁶: el ayuno del *Quipur*, el *Pessah* y el *Sabbat*; el primero es observado por la inmensa mayoría, mientras que los dos últimos por algo más de la mitad²²⁴⁷. A ello se añade una elevada pervivencia de prácticas alimentarias –vinculadas a la ingesta cárnica²²⁴⁸–, y las devociones piadosas, canalizadas a través de la limosna, cuyo ejercicio les permite mantener vivos vínculos solidarios intercomunitarios²²⁴⁹.

²²⁴² HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, *Fronteras de la Historia*, 12, p. 87.

²²⁴³ PARKIN, Robert (1998), “Antropología simbólica”, en *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Editorial Comares, p. 138.

²²⁴⁴ Al igual que sucede en la Corona de Castilla. MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel. The Crypto-Jewish Women of Castile*, pp. 73-93.

²²⁴⁵ BAR-ON, Shimon (1998), “The festival calendars in Exodus XXIII 14-19 and XXXIV 18-26”, *Vetus Testamentum*, 48, pp. 161-195.

²²⁴⁶ PROSIC, Tamara (2010), “Annual festivals in the Hebrew Bible: theoretical and methodological concerns”, *Religion Compass*, 4, pp. 717-736.

²²⁴⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), “Claves e identidades de los judeoconversos de Lérida según los procesos inquisitoriales a finales del siglo XV”, p. 92.

²²⁴⁸ RIERA I SANS, Jaume (1989), “La conflictivitat de l'alimentació dels jueus medievals (segles XII-XV)”, *Alimentació i Societat a la Catalunya Medieval*, Barcelona, Institut Milà y Fontanals, pp. 295-311 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1995), “Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en la Corona de Aragón en la Edad Media”, en *Ir Col.loqui d'Història de l'Alimentació a la Corona d'Aragó, Edat Mitjana*, Lleida, Instituto de Estudios Ilerdenses, pp. 280-292 y 325-332.

²²⁴⁹ MACÍAS, Uriel (2005), “El calendario y el ciclo anual de festividades”, en *El judaísmo, uno y diverso*, pp. 92-93.

El rito pretende ser autosuficiente, aislarse parcialmente de los contenidos oficiales de la religión para producir resultados en los que no mediase una experiencia de fuerte convicción interior de lo sagrado, ya que los principios espirituales se conmueven en algunas personas. El ritual rescata al individuo del desorden material y metafísico, o de condiciones sociales hostiles, para acogerlo y encauzar la incompreensión hacia una explicación que las justifique y les dé sentido dentro del marco cultural del grupo²²⁵⁰.

La llegada de la Inquisición –siquiera la propagación de los rumores de su activación– modifica sus costumbres, incrementando la escenografía del disimulo y el fingimiento, “encriptando” tímidamente sus prácticas intramuros, evitando incluso el trato delator con los judíos, cuando ya era quizás demasiado tarde. Les motiva la idea mesiánica de Redención, pues el arraigo de su fe prometía la llegada de un mundo ideal donde el sacrificio presente era parte esencial para que se consumara. Los fiscales reprocharan a cada una de ellas que, a pesar de que iba “diciendo e afirmando que no avia otra ley verdadera sino la que Dios dio a Moysen y guardan los judios, y que en aquella biviesen e muriesen commo ella fazia, commo quier *por la honrra deste mundo desimuladament viviese commo christiana*, oyendo missa et haziendo otras cosas de christiana”²²⁵¹.

3.2.1 **SABBAT: “FAZIENDO FIESTA, CERIMONIA E HONRA”**²²⁵²

El *Sabbat* constituye una de las piedras angulares del judaísmo y una de sus principales instituciones²²⁵³. Su observancia es preceptiva –su trasgresión equivale a

²²⁵⁰ HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, p. 106.

²²⁵¹ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 13v.-14.

²²⁵² Este epígrafe parte de los contenidos de MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, (2013), “Feminidad e identidad: las judeoconversas en el Aragón bajomedieval y la fiesta del Sabbath”, en *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 347-362.

²²⁵³ EPSTEIN, Louis (1979), “Les lois sociales du Pentateuque”, *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 57, pp. 560-567.

renegar del Creador y de la *Torah*²²⁵⁴ – y se realiza en testimonio de la fe del Creador del Universo²²⁵⁵. Es en él donde la mujer cobra especial relieve por tratarse de un escenario doméstico²²⁵⁶. De hecho, para el servicio doméstico la abstención sabática comportaba una tacha suficiente para dudar de las creencias de sus amas, como acontece con Donosa Graciana, acusada por una de sus mozas “porque la testigo veyá que la dicha su senyora continuamente guardava el sabado e ninguna cosa fazia en aqueste dia”²²⁵⁷.

Dicha “honra” –en su doble vertiente de estima y respeto– entraña un protocolo de solemnidad, de ahí que se realice “faziendo fiesta como fazen los judios” y “tuviendo toda mi intencion y voluntat para observar y guardar los dichos dias de sabado”²²⁵⁸, donde la familia –unidad elemental del convivir–, el hogar –espacio básico del habitar– y la mesa –soporte de ritualidad y manifestación coral de la ingesta– se significan como elementos vertebradores de su *praxis* simbólica y nexual.

La configuración de este “espacio de sacralidad” es descrito con concisión por sus protagonistas, quienes “los viernes a la noche nos dexavamos tempranillo de hazer hazienda, y apareiavamos lo que aquellas noches y los dias de sabados haviamos de comer, poniendo manteles limpios en la mesa y mudando savanas limpias en la cama, y vistiendonos camisas limpias los dichos dias de sabados”²²⁵⁹. Como “proclamación de distinción sagrada” visten sus mejores galas –sujetas a medidas antisuntuarias²²⁶⁰–, de modo que “se mudavan las camisas, y los velos y las gandayas (redecillas)”²²⁶¹.

²²⁵⁴ CROATTO, José Severino (2006), “El descanso del séptimo día, modelo divino del Sábado (Génesis 2:2-3)”, *Sambatió*, 1 pp. 141-152.

²²⁵⁵ HELLER, Michael J. (2002-2003), “And the work, the work of Heaven, was performed on Shabbat”, *Torah u-Madda Journal*, 11, pp. 174-185.

²²⁵⁶ HESCHEL, Susannah (2003), “Family celebration as the site of transmission of Jewish identity: a feminist view of gender and Jewish holidays”, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 18, pp. 341-352.

²²⁵⁷ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 542, n. 13, fol. 2v.

²²⁵⁸ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 49-50 y 52-53v.

²²⁵⁹ *Ibidem*, fols. 49v.-50v.

²²⁶⁰ ORFALI, Moisés (2007), “Del lujo y las leyes suntuarias: ordenanzas sobre la vestimenta femenina en su contexto social y halájico”, en *La Mujer Judía*, Córdoba, Ediciones el Almendro, pp. 161-180 & MOTIS, Miguel Ángel (2004), “Indumentaria de las comunidades judías y conversas en la Baja Edad Media

Uno de los testimonios más elocuentes se vierte en la defensa esgrimida por la viuda bilbilitana Isabel Ruiz frente a una testigo que le atribuía la muda de ropa interior y el ceñido de vestido nuevos el viernes a la noche para festejar el sábado –“mutabat interulas diebus veneris noctu et vestes mundas”–, donde reconoce que lo hacía cuando la jornada coincidía con celebraciones cristianas, que “aliquid solemne festum cristianorum concureret in die sabati ut sepe contingit tunc ut solemnizaret festum Ecclesie possibile esse quod mutasset interulas et reliquas vestes”²²⁶².

Prosigue recordando al inquisidor, y aquí radica el *quid*, que esa mudanza a veces se producía en el ciclo menstrual –“quod quantum ad mutacionem interularum potet accidere in feminis sepius que habent menstrua”–, en cuyo estado, los bochornos nocturnos con sensaciones episódicas de calor o frío, debidos al descenso de los niveles de estrógenos, solían acompañarse de sudoración, siendo obligado por razones de higiene, que “multi quotidie mutant interulas propter sudorem”²²⁶³.

No se trata de una simple jornada de asueto cuanto de un día de goce espiritual, cuyas directrices se consideran Ley²²⁶⁴, y donde nada es trivial²²⁶⁵, pues su observancia prepara la llegada del mundo venidero y el deleite sabático perpetuo²²⁶⁶. La abstención de cualquier actividad que engendre un trabajo manual²²⁶⁷ desde el viernes a la noche (“nos absteniamos de fazer fazienda los viernes a la noche”)²²⁶⁸

hispanica: estratificación social, segregación e ignominia”, en *I Congreso Internacional de Emblemática General*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 561-592.

²²⁶¹ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 50v.-52.

²²⁶² Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 56-56v.

²²⁶³ *Ibidem*.

²²⁶⁴ Génesis, 2:2-3; Éxodo 16:5, 20:8-11, 22-30, 23:12, 31:12-17, 32:34 y 35:1-3; Números, 15:32-36, 28:9-10; Deuteronomio, 5:12-16 & Levítico 23:3 y 26:2.

²²⁶⁵ HOROWITZ, E. S. (2007), “Fourth and long: presenting (and resenting) the Sabbath”, *Jewish Quarterly Review*, 97, pp. 438-462.

²²⁶⁶ HADDAD, Philippe (2006), “Shabbat, préfiguration du monde messianique”, en *Les sens du Shabbat*, Nouan-le-Fuzelier, pp. 53-66.

²²⁶⁷ HELLER, Michael J. (2002-2003), “And the work, the work of Heaven, was performed on Shabbat”, *Torah u-Madda Journal*, 11, pp. 174-185.

²²⁶⁸ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 49-50.

obedece a la conformación con el orden divino, ya que lo que trasciende es la sacralidad del descanso en que Dios puso fin a la Creación.

Se prohíben las acciones que entrañen una nueva existencia material (preparación de alimentos, la indumentaria, la escritura, la construcción, el fuego o la conclusión de una tarea iniciada)²²⁶⁹. Son sugerentes las operaciones que mencionan las viudas en sus declaraciones exculpatorias, típicas de lo que se entendían inherentes a la condición femenina: coser, enjabonar y amasar (“coser, ençavonar y masar”); pese a que algunas interrumpían la actividad estelar como es la hilatura²²⁷⁰.

En efecto, las mujeres se abstenían de hilar²²⁷¹ –los moralistas son unánimes al considerar que su dinámica económica en el hogar son las *filazas* y *texturas*²²⁷²– o reducían su ritmo “por necessitat”, para que sus vecinas no las delatasen. Es más, cuando Angelina Salvat tejía calcetas en la botiga, al regresar a su domicilio “daffaziola toda la fazienda que havia fecho el sabado”²²⁷³. Lo mismo sucedía a Clara de Calahorra, que “porque no conosciessen que guardavan el sabado” exponía a la puerta de su domicilio los productos que fabricaba su marido odrero, “enpero que dentro, en casa, no filavan no fazian cosa ninguna; y esto fazian porque no conosciessen que guardavan el sabado”²²⁷⁴.

La mesa participa de este ambiente festivo, colocándose vajillas y manteles blancos, así como “sobreparadores”, “sobreplatos”, reposteros y “panyos de boca”, reservados para las grandes ocasiones (“parando las tablas, poniendo tovajas limpias, a modo judayco”²²⁷⁵), como símbolo de renovación espiritual. Posteriormente se

²²⁶⁹ GRINVALD, Zeev (2006), *Las Puertas de la Ley*, Buenos Aires, Ediciones Obelisco, pp. 221-222.

²²⁷⁰ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 18v.

²²⁷¹ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 56v.-57v.

²²⁷² MOTIS, Miguel Ángel (2010), “Perfiles socioeconómicos de la mujer judía en la Corona de Aragón en la Edad Media”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*, pp. 199-202.

²²⁷³ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 13, n. 16, fols. 98v.-99v.

²²⁷⁴ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 11, fol. 15.

²²⁷⁵ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 52-53v.; leg. 8, n. 7, fol. 23v. & doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fol. 86.

encienden las velas²²⁷⁶, poco antes del crepúsculo, a la “salida de la estrella” o la luna²²⁷⁷, cuya obligación atañe a las mujeres²²⁷⁸. Se crea una atmósfera agradable y placentera, con cuya propósito “encendíamos muchas lumbres con mechas nuevas”, a la par que se incrementa su número (“encendia aquellas noches hun candil mas”) ²²⁷⁹, por lo general no más de cuatro²²⁸⁰.

Al pronunciar la *berahah* sobre las velas la mujer recibe formalmente el *Sabbat*, cubriendo sus ojos con las manos para no gozar de la luz antes de la bendición, recitando: “Bendito sea Dios que nos consagró con sus *mitsvot* y nos ordenó encender las luces del Shabat”. No sucede lo mismo en el *qidush* o “bendición al modo judaico” de la copa de vino, en que la intervención de la mujer, cuando los varones han regresado de la sinagoga, pasa a un segundo plano, pues el oficiante es el *pater familias* o el hombre con más autoridad. Así lo rememora una de ellas:

“que algunos viernes a la noche el dicho mi suegro vendizía la mesa en ebrayco, teniendo huna taça de vino en la mano, diciendo sobre aquella ciertas palabras ebraycas, y aquellas dichas, beviámos todos de aquel vino sendos sorbos, como lo hazen los judios, y fecha esta cerimonia, el dicho mi suegro tomava hun pan y cortava de aquel siete taxadas diziendo una palavra ebrayca a cada taxada, de las quales taxadas comi por muchas vezes, y todas la vezes que passava, tomava hun pecico de la pasta y echavalo en el fuego”²²⁸¹.

Los sumarios aluden al plato por excelencia, el *hamín* o “potage de judios”. Dadas las estrictas regulaciones culinarias (cocción de alimentos; matanza, degollado y la salazón; amasado y horneado del pan²²⁸²; encendido del fuego²²⁸³,

²²⁷⁶ TICHELAAR, Eibert (2005), “‘Lights serving as signs for festivals’: (Genesis 1:14b) in Enūma Eliš and early Judaism”, en *The Creation of Heaven and Earth*, Leiden, Brill, pp. 31-48.

²²⁷⁷ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 12, n. 7, fols. 265-265v. & doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fols. 2-2v.

²²⁷⁸ SERED, Susan (1991), “Gender, immanence, and transcendence: the candle-lighting repertoire of Middle-Eastern Jews”, *Metaphor and Symbolic Activity*, 6, pp. 293-304 & KLEIN, Michele (2014), “The candle of distinction: a cultural biography of the Havdalah light”, *Images; a Journal of Jewish Art and Visual Culture*, 8, pp. 3-24.

²²⁷⁹ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 23v., 49v.-53 y 56.

²²⁸⁰ “El viernes a la noche encendían candiles, tres o cuatro, e metían manteles e toallas nuevas”, Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fols. 66-68.

²²⁸¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 15, n. 2, fol. 49v.

²²⁸² Salvadora de Bardaxí aducía que no realizaba la cocción del pan en sábado porque no era tan delicioso como el horneado los viernes. A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 11, n. 1, fols. 7-7v.

²²⁸³ *Sabbath*, 7:2.

etc.), las encausadas “los viernes a las tardes aparejavamos lo que aquellas noches y los días de sabados havian de comer”²²⁸⁴, con lo que no quedaba otra alternativa que antelar su condimentación a la víspera²²⁸⁵. La lumbre no debe extinguirse para que los alimentos no se enfríen, pero que tampoco se quemen, por lo que “antes que vino el sol puesto, sacaron la dicha olla del fuego, e la pusieron debaxo de una caldera con carbon e vrasada, e asi se estuvo toda la noche fasta otro día sabado ha ora de comer”²²⁸⁶.

Los ingredientes que le confieren identidad son comunes, salvo variantes locales condicionadas por la estacionalidad: legumbres (garbanzos, aunque también habas)²²⁸⁷, huevos duros –se hierven con cáscara, aceite y ceniza en una cazuela de barro cobrando una coloración parduzca²²⁸⁸–, carne (ansarón, vaca, carnero o buey)²²⁸⁹, verduras y hortalizas (berzas, col, puerros)²²⁹⁰, ligadas con salsas condimentadas con cebolla y especias²²⁹¹.

Determinadas conversas lo toman desligándolo de la festividad, aprovisionándose de la judería²²⁹², aduciendo que su consumo se produce en días laborables o cuando estaban aquejadas de alguna dolencia, pero no “por cerimonia judayca”²²⁹³, ya que tenía efectos tonificantes y era succulento²²⁹⁴. Por ende, la toma de productos cárnicos colisiona con el precepto cristiano de la abstinencia²²⁹⁵.

²²⁸⁴ “Fazia todas otras fazenderas de casa, [pero que] quanto al guisar, que se abstenia”. Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 10 & A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 49-52.

²²⁸⁵ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15 n. 2, fol. 23v. & leg. 18, n. 11, fol. 15v.; A.H.N. *Secc. Inquisición*, leg. 542, n. 40, fol. 33v. & 542, n. 43, fol. 3.

²²⁸⁶ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 535, n. 13, fols. 17-17v.

²²⁸⁷ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 542, n. 40, fol. 33v. & leg. 542, n. 43, fol. 3; A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg.15/1, fols. 265-265v.

²²⁸⁸ Se distribuye un promedio de dos huevos por comensal adulto. Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, viuda de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 14.

²²⁸⁹ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 38v.

²²⁹⁰ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), “La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV”, *Sefarad*, XX, p. 173.

²²⁹¹ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 542, n. 40, fol. 52v. & A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 54.

²²⁹² A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fols. 49v.-50 y 52-55v.

²²⁹³ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fols. 63-63v.

²²⁹⁴ “Dize la present confessant ser verdat que se acuerda que stando enferma se fizo fazer hamin en la judería porque le dixeran alli algunas, no se acuerda a quien, que si podria entrar con aquel hamin en gana de comer. E assi ge lo aparejaron en la juderia, e imbio a una su fija por el dicho amin, e que de alli adelante

Los judíos son testigos de estos encargos, como los que cursaba María Salvat, vecina de Monzón, quien “en cassa de hun judio llamado Içach Rimoch, y que inbiava una moça suya el sabado por el dicho hamin; y asy comia de aquel”²²⁹⁶. Con frecuencia los vecinos de la judería solicitan la colaboración de los conversos para que sus mozas les encendan o aviven el fuego, retornando con algunas raciones de potaje en escudillas, ollas o cazuelas: “vio como la dicha moça Bertholomena, por mandamiento de los dichos sus amos, yba a la juderia los sabados a fazer fuego a cassa de Astruch Alpapperri, judio de Monçon, y trayase por dos o tres vezes amin a cassa de los dichos sus amos, con guebos y carne, en sabado”²²⁹⁷.

Clara de Calahorra, convecina suya, “venia e bino muchas vezes a fazer fuego en sabados a casa de su madre desta deposant, e que algunas vezes le dava su madre del amin alguna escudilla, y algun sabado se aturaba alli a comer, e comia de sus biandas”²²⁹⁸. Por su parte, los viernes al anochecer Aldonza, conversa de Teruel, envía a su criada a la judería con tres o cuatro dineros de carne, huevos y salsas para que Jamila le guisara una cazuela²²⁹⁹. En fin, a doña Mira, mujer de Açach Çahadías, judío de Calatayud, su hijo Jucé le trajo unas monedas con el encargo de la mujer de Pedro de Sancta Cruz “le guisseys hun poco de hamin”²³⁰⁰.

3.2.2 YOM QUIPPUR: “DAYUNO DE LA PERDONANÇA”

Se trata de uno de los días supremos del calendario en que se conmemora el descenso de Mossé del Sinaí portando las segundas tablas de la Ley: “Quippur quiere decir Perdón; significa los cuarenta días que Moyses estuvo sin comer ni beber en el monte Sinay esperando la ley y perdón de que Dios había de dar al

que de aquel huvo comido, torno en gana de comer; el qual dicho hamin le supo bueno”. Doc. 5. Proceso contra Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón, fol. 7.

²²⁹⁵ Sin embargo, Aldonza, judeoconversa de Teruel, asegura que su confesor la absolvía porque “no era de precto de la Yglesia de no comer carne el sábado”. A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 534, n. 17, fol. 62.

²²⁹⁶ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mecader, vecino de Monzón, fols. 34-34v.

²²⁹⁷ *Ibidem*, fols. 40-40v.

²²⁹⁸ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 11, fol. 3.

²²⁹⁹ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 534, n. 18, fol. 6.

²³⁰⁰ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 11, n. 5, fol. 14v.

pueblo de Israel por el pasado de la idolatría, al qual Dios por sus ruegos perdonó y les dió la luz; y anssi los judios por aquella merced que les hiço, acostumbravan de hacer el dicho ayuno”²³⁰¹.

En expresiones afines, el fiscal acusa a estas mujeres de solemnizarlo “a modo e costumbre judayca, absteniendose de comer de la manyana fasta la noche et andando a pies descalços e faziendo oracion como jodios e desdayunandose sallida la estrella con guallinas o cuarne o comiendo guisado de jodios”²³⁰². Al igual que argumenta con Luisa Pallarés, viuda de Barbastro, a quien reprocha que “ha acostumbrado a dayunar el dayuno del Quipur de los judios, segunt la ley de Moyses, a pïedes descalços, demandándose perdon con los que fazian el dicho dayuno, desdayunandose con carne a la noche con toda la ceremonia iudayca”²³⁰³.

La “Fiesta del Gran Perdón” o de la “Perdonança” es un momento de expiación, penitencia y reconciliación, que aspira a través de la oración y la aflicción la purificación del alma individual y colectiva en aras de su regeneración con la ayuda de Dios²³⁰⁴, que trabaja desde el interior del ser humano y no sobre él²³⁰⁵.

La purificación se concibe en su vertiente corporal y espiritual, cumplimentándose con abluciones, sacrificios y vestidos nuevos. Mientras a Isabel Rodríguez, vecina de Molina, “un dia antes del ayuno le hazian banyar la dicha Juana Ramirez e su suegra Ysabel Rodríguez”, Alfonso de Santa Cruz, mercader, habitante en Calatayud, y su esposa, esa misma víspera se lavaban los pies y se cortaban las uñas²³⁰⁶.

²³⁰¹ LEÓN TELLO, María Pilar (1979), *Los judíos de Toledo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 265.

²³⁰² Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 9-9v.

²³⁰³ Doc. 11. Proceso contra Luisa Pallarés, viuda, suegra de micer Fatás, jurista, vecina de Barbastro, fol. 11v.

²³⁰⁴ BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2010), “Oraciones de Yom Kipur de conversos valencianos en un ms. fragmentario de finales del siglo 15”, *Hispania Judaica Bulletin*, 7, pp. 101-135.

²³⁰⁵ Levítico, 16: 2-34; 25:9 y 29:7-11 & Números 29:7.

²³⁰⁶ MOTIS, Miguel Ángel; DÍAZ, María Gloria; PASCUAL, Francisco Javier & SÁNCHEZ, Luisa María (1990), “Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón”, p. 67.

Los desajustes respecto al calendario hebreo producían oscilaciones interanuales respecto al cristiano²³⁰⁷, pues “se muda en cada anyo, que un anyo es al principio de septiembre y otro anyo al medio y otro al fin”, obligándolas a consultar a los judíos, que se prestan de buen grado. En Teruel Aldonça “dizia a hun jodio que dixo como entre dientes: ¿‘es ora’?; y el jodio dizia: ‘no’; e que apres, a poco rato, el dicho jodio dixo: ‘a cena me voy’”²³⁰⁸. En sus intervenciones lo vinculan con la vendimia o las postrimerías del período estival: “en el tiempo de las huvas”, “un día en el verano que le paresce havia fruyta y ubas” o “en el tiempo que havia duraznos”²³⁰⁹.

En estas reuniones la presencia femenina es nutrida cuando no mayoritaria²³¹⁰. Aldonça Sánchez, asegura “que no sabe salvo su madre Dolça y su padre Daniel Sanchez y sus hermanas Cathalina, la de Beltran de la Garda, Angelina, la de Buysan, Leonor la de Garcia Marques, y Bernart Sanchez su hermano que fazian el ayuno de Quipur estando en casa de su padre e madre”²³¹¹. Isabel de Bello “huyo dezir a la dicha muger de Beltran de Lagarda que ella et todas sus hermanas, a saber es Angelina muller de Guillen de Buysan y la muller de Jayme el Arquero fazian el dayuno de Quipur”²³¹².

Algunas conversas lo ocultaban a sus maridos, como en dos ocasiones hizo Esperanza de Santa Fe –“que no lo supo su marido ni otra persona alguna”²³¹³– o, llegado el caso, al *pater familias*, si prestamos crédito a Lorenza, sirvienta de Rita Besante, vecindada en Teruel, quien asegura que “la madre e hijas no comen con el padre en dia de ayuno, le hacian comer antes, luego enviaban a la testigo fuera, y a su vuelta le decian que havían comido, luego por la noche comian sin su

²³⁰⁷ NEUSNER, Jacob (2004), “Telling time in rabbinic Judaism: correlating the lunar-solar calendar with the lectionary cycle”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53, pp. 231-248.

²³⁰⁸ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 534, n. 17, fols. 39v.-40.

²³⁰⁹ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fols. 28 y 36v.

²³¹⁰ *Ibidem*, fol. 4v.

²³¹¹ Doc. 9. Proceso contra Isabel Sánchez, viuda de Jaime el Arquero, vecina de Zaragoza, fol. 57v.

²³¹² A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 7, n. 5, fols. 3v. y 57.

²³¹³ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, habitante en Sariñena, fol. 2.

padre”²³¹⁴. Otras, precavidas, emulaban a María de Esplugas, que enviaba a sus mozas a hacer la colada para que no sospechasen nada²³¹⁵, mientras que Fresina Salvat, de Huesca, prefería simular, “que nadie lo supo porque se hizo la enferma”²³¹⁶.

Las motivaciones no responden siempre a radicandos religiosos, sino que confraterniza con aspiraciones terrenales, como la consecución de prosperidad material, que se traduciría en “muchos bienes y riquezas”. Juana García, viuda de Daroca, lo ayunó veinte años inducida por sus padres, asegurándole que “se haría muy rica”²³¹⁷. Su vecina María Jiménez, que compartía estado civil, lo cumplió “porque dizian que quien lo ayunaria aquel ayuno se harían ricos”²³¹⁸. La viuda de Sariñena, Clara Díez, siguió los consejos de una judía, “dándole a entender que no sería pobre”²³¹⁹.

Persiguiendo las observantes la remisión de los pecados y la reconciliación con Dios, no entraña contradicción que se deseara alcanzar ambas, ya que se percibía una *sindéresis* entre el plano material y el espiritual: “Dios me daría muchos bienes y riquezas y perdonaría mis peccados”. Ciertas familias lo practican a conveniencia, según las cosas les fuesen dadas: “sto faziamos quando teniamos alguna adversidad, pensando que Dios nos la quitaria”. Salvadora Salvat, viuda de Antonio Bardaxí, fue persuadida por su suegra y su abuela de que “qualquiere gracia que demandasse a nuestro senyor Dios me sería atorgada”, realizándolo junto a ellas en el fondo de su corazón “por haver riquezas”²³²⁰.

Se dibuja un elenco plural de aspiraciones: sufragios por el alma de los difuntos, contracción matrimonial, buenaventura, salud y curación de enfermedades,

²³¹⁴ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), “La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV”, p. 172.

²³¹⁵ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 1, fol. 13.

²³¹⁶ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 74.

²³¹⁷ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fol. 17v.

²³¹⁸ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 26.

²³¹⁹ Doc. 24. Proceso contra Clara Díez, viuda de Martín Falcón, habitante en Sariñena, fol. 7.

²³²⁰ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro fols. 5v.-6, 32 y 35v.-36.

etc.²³²¹ A Blanca de Adam un judío de la ciudad le auguró que obtendría la pronta liberación de su marido, que había ingresado en prisión²³²². Violante Ram tenía la seguridad de que Dios le perdonaría sus pecados y salvaría el alma de su marido y parientes cercanos²³²³. Fresina Salbat asumía que encontraría un marido rico²³²⁴.

En otras impera el sentido maternal y la cuita por sus vástagos, ya se trate de Aldonça Garreta, habitante en Lérida, “que les vivirían las criaturas si vivían como judíos”²³²⁵, o de Brianda Besant, “teniendo algunas criaturas mal para se matar, le dixo una judía que si dayunaba los ayunos que los judíos tienen, luego Dios les daran salida las dichas criaturas”²³²⁶.

Isabel Ruiz, viuda del mercader bilbilitano Antón Ximénez de Rueda, aduce que ayunaba por prescripción facultativa, ya que padecía gota: “la havia de sanar de la enfermedat que tenia en la mano de mal que tiene en ella de gota ayunando”. Era cuando menos verosímil, ya que esta artritis, que se diagnostica en pacientes mayores de treinta años, presenta una etiología relacionada con la dieta, pues entraña hiperuricemia, elemento químico que se acumula en las articulaciones causando un intenso dolor²³²⁷. Ciertamente o no, era un argumento plausible²³²⁸.

En un segundo interrogatorio esclarecerá que deseaba sanar de una enfermedad que se le hacía insoportable²³²⁹. Encontrándose en su botiga, siendo ya vieja y estando lisiada (“ya viexa y tollida, como oy sta”) acudió un judío, cuya

²³²¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; DÍAZ BARÓN, María Gloria; PASCUAL PÉREZ, Francisco Javier & SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa María (1990), “Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón”, pp. 89-91.

²³²² Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, vecina de Zaragoza, fols. 15-15v.

²³²³ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jaime de Altabás, calcetero, vecina de Zaragoza, fol. 17.

²³²⁴ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fol. 71v.

²³²⁵ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 15, n. 2, fol. 21.

²³²⁶ A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 535, n. 13, fol. 23.

²³²⁷ <http://www.activebeat.co/esp/signos-sintomas/10-sintomas-comunes-de-la-gota/>

²³²⁸ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 44-44v.

²³²⁹ Los relatos de dolor y aflicción se constituyen como una etnografía de la experiencia y para sus pacientes son una narración de la realidad, una realidad que modifica su vida. El dolor es propio y personal, donde no sirve una participación afectiva o una aproximación intelectual. MONCÓ, Beatriz (en prensa), “El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género”, en *Cuidar el cuerpo vulnerable*, pp. 114-115.

identidad tampoco revela –“el nombre del qual no sabe ni gelo pregunto”– ¿se trataba de uno de los muchos clientes que frecuentaba su establecimiento?, la sorprendió llorando a causa del intenso dolor articular que padecía y que no le permitía ni caminar, de modo que se sentía inválida: “tenia aquel tan gran mal que no se podia andar, ante recibia dello muy grant fatiga”²³³⁰.

Tras interesarse por ella –“preguntole que porque llorava o que havia”– le aseguró que si seguía sus instrucciones se repondría; de hecho, se remitía a las pruebas, “que de tal mal no fallaria ningun judio enfermo”. Las expectativas eran halagüeñas, por lo que no dudó en ponerse en sus manos, no siendo de difícil ejecución: “que quando dixiessen los Sanctus en la missa que dixiesse Adonay y que ayunasse ciertos ayunos”. La ausencia de intención ritual queda de manifiesto cuando se ve obligada a preguntarle en qué consistían, “pues no los sabia como los havia de ayunar”²³³¹.

La necesidad de mostrar el lado opuesto a lo que uno es, genera un doble discurso. El ayuno funciona como rasgo identitario que cohesiona al grupo, pero es el referente que llevaba a la condena, pues era un prescriptor e identificador del cumplimiento de la Ley de Moisés. En el momento en que se re-conocían, formaban una complicidad que no solo implicaba ausencia de alimentos sino la clandestinidad; aunque fuese de manera velada, es un rasgo ritual que sustenta la dimensión espiritual y a la propia comunidad²³³².

La abstención de alimentos durante la jornada solar –“no comiendo en todo el dia fasta la noche”– culmina con la celebración en familia de la cena en que se rompe el ayuno. Así, María Daça, viuda de Benito Ram, habitante de Calatayud, lo festejó con huevos cocidos y garbanzos²³³³; la madre Brianda de Bardaxi se reunía

²³³⁰ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 36-36v.

²³³¹ *Ibíd.*, fols. 36v.-37.

²³³² HAMUI SUTTON, Silvia (2006), “Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano”, p. 96.

²³³³ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 12, n. 7, fol. 262v.

con sus vecinas y comían carne guisada con huevos y salsas²³³⁴; Salvadora Salvat Bardaxí, vecina de Barbastro, tomó fruta, uvas y carne²³³⁵; Aldonza de Ali, en compañía de su tía, degustó unas palomas²³³⁶, etc.

La hija de Salvadora Salvat, viuda de Bardaxí, señala que su progenitora “un sabado hizo el ayuno de quipur e comio un barbo e espinaques”, haciéndose acompañar por Aldonza Junqueras, “la qual estaba prenyada gruesa, y porque no habia comido en todo el dia la creatura no recibieses danno, esta deposante le hizo comer güevos”²³³⁷, en una clara manifestación de la ética del cuidado de las mujeres. Angelina, por el contrario, durante su estancia en Fraga, estando preñada, volvió por la noche tras haber pasado el día en la huerta, sospechando su marido que había ayunado, ya que “vio a la dicha su muxer que estava desmayada sospecho que devia ayunar el dicho ayuno”²³³⁸. Algo similar acontece con Fresina Pastor, cuyo rostro demacrado mostraba evidentes signos de palidez²³³⁹.

Como colofón se invoca el perdón de suegros y progenitores besándoles la mano —“es verdat que aquel dia dayunaba vessaba la mano a su suegra e suegro que assi se lo mandaban”²³⁴⁰—, de modo que “demandamos perdon a los dichos mis padre y madre, los quales nos perdonaron”; siendo recíproco cuando intervienen los cónyuges²³⁴¹.

El testimonio de Jaime de Fuentes, habitante en Villaluenga, que sirvió a su dueña, Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, es uno de los más descriptivos y el que más detalles significativos nos aporta. Permanecen intensos en su memoria los recuerdos de las dos ocasiones en que ayunaron, pese a que habían transcurrido

²³³⁴ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fol. 4v.

²³³⁵ *Ibídem*, fols. 28v.-29v.

²³³⁶ Doc. 4. Proceso contra Aldonza de Ali, viuda Luis Gracián, vecina de Teruel, fol. 8v.

²³³⁷ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fols. 30v.-31.

²³³⁸ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 13, n. 16, fols. 10v. y 33-33v.

²³³⁹ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 8, n. 9, fols. 3v. y 29.

²³⁴⁰ A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 7, n. 5, fol. 6.

²³⁴¹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; DÍAZ BARÓN, María Gloria; PASCUAL PÉREZ, Francisco Javier & SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa María (1990), “Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón”, pp. 68-75.

más de tres décadas²³⁴². Evoca que lo hicieron con los pies descalzos (“ayunaron dos dias estando a piedi descalços”) –signo específico de índole judía, pues los cristianos no prescindían de ellos–, no comiendo hasta la noche, en que ingirieron carne, celebrándolo con alborozo, pues “fizieron grand fiesta encendiendo muchas mas lumbré en aquella noche que en las otras noches”²³⁴³.

Ante todo repara que se reunían en la casa los hijos del matrimonio, a saber, Juan, Pero, María, casada en Zaragoza, y Gracia, quienes tampoco tomaban alimento. Empero, elucida el distinto comportamiento de ellos y ellas. Las mujeres estaban todas juntas en derredor de su madre, sin salir de casa –“las fijas estaban escalças con su madre todos aquellos dias fasta la noche”–, mientras que los hijos salían de cuando en cuando al exterior –no por razones profesionales, pues “ni su muger ni sus fijos ni fijas non azian fazienda”– momento en el que se enfundaban el calzado.

Cabe intuir que la interiorización era más emotiva e intensa –e ininterrumpida– entre el elemento femenino. No en vano permanecían “en todo el dia de cara enta una paret holgando sin fazer hazienda”, acentuando el sentimiento de espiritualidad. Es más, en esas jornadas, muy de mañana, su primogénita Rica Ximénez se acercaba a su casa y permanecía junto a su madre y hermanas “a piedi descalços”, con la salvedad de que a la hora de la comida y la cena retornaba a su hogar para atender a su esposo. Advierte, para finalizar que “bessaron las manos a los dichos sus padre y madre, y les demandaron perdon”²³⁴⁴.

3.2.3 *PESSAH*: “GRAN PASCUA DEL PAN COTAÇO E DEL CORDERO”

La Pascua –celebrada entre el 15 y el 22 del mes de *Nisán* (marzo o abril), durante ocho días– es uno de los acontecimientos más gozosos, durante el que se

²³⁴² Cfr. cap. IV. Discursos de poder: el “Santo Oficio”. Demonización de la sospecha, estigmatización de linajes. 3.2.1 Territorios de recordación, memorias y desmemorias, pp. 398-406.

²³⁴³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 37v.-40.

²³⁴⁴ *Ibidem*, fols. 38-39v.

acostumbraba peregrinar a Jerusalén en la época del Templo. Después del *Yom Quipur* y el *Sabbat* es la fiesta más respetada por las judeoconversas.

Con el transcurso de tiempo vino en conmemorar las siete plagas que flagelaron Egipto y la liberación de la esclavitud y del yugo del faraón²³⁴⁵. Este suceso se recuerda en el *séder*, o comida ritual, que se acompaña de una serie de ceremonias en la primera noche de la celebración, con un marcado carácter didáctico, pues se hace comprender a los niños el sentido del milagro²³⁴⁶. En el libro de la *Hagadah* se narra el Éxodo, así como las plegarias, bendiciones e himnos que se deben recitar²³⁴⁷. Constituye una ocasión única para dramatizar el ideal de la libertad como objetivo religioso y comunitario en la vida del pueblo judío, expresión de la confianza en una nueva redención del exilio²³⁴⁸.

Las observancias pascuales son uniformes²³⁴⁹. A tenor de las menciones extraídas de los procesos, tiene como *leiv motiv* la preparación y el consumo ritual de la *matzá*²³⁵⁰, a la que las testigos denominan pan ácimo, *cotazo*, *cencenyo* o *maçot*, con lo que los testigos aluden a la “Pascua del pan cenceño”²³⁵¹. Se trata de una torta de pan sin levadura que cumple el mandato bíblico²³⁵² y que evoca la salida precipitada de Egipto, que no dio tiempo a fermentar²³⁵³.

²³⁴⁵ Éxodo, 12:18.

²³⁴⁶ IVES, Yossi (2016), “Passover rituals as model for parental transmission of values”, en *Jewish ethics Moral education, Jewish Passover – Customs and practices Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, Cham, Springer, pp. 187-198.

²³⁴⁷ MINERVINI, Laura (1993), “Rituales de Pascua en castellano en un Mahzor del final del siglo XIII”, en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, pp. 129-139.

²³⁴⁸ GITLITZK, David (2003), *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, p. 344.

²³⁴⁹ YUVAL, Israel Jacob (1999), “Passover in the Middle Ages”, en *Passover and Easter; Origin and History to Modern Times*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, pp. 127-160.

²³⁵⁰ BATTERMAN, Michael (2002), “Bread of affliction, emblem of power: the Passover matzah in Haggadah manuscripts from Christian Spain”, en *Imagining the Self, Imagining the Other; Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*, Leiden, Brill, pp. 53-89.

²³⁵¹ Se elabora con harina y agua, sin añadir levadura y sal, amasándola en un lebrillo y cociéndola rápidamente para evitar que se inicie el proceso de fermentación, aunque algunas familias le agregaban especias como pimienta, miel o aceite. Por lo común, lo obtenían de sus vecinos judíos, que lo preparaban en sus casas o bien en los hornos comunitarios, dado que no todos podían permitirse uno en sus domicilios, lo que atraía la atención de los inquisidores, al considerarlo un elemento del culto.

²³⁵² Éxodo, 12:17-20.

²³⁵³ Éxodo, 12:39.

En la Antigüedad tardía la levadura era una metáfora común de la corrupción y el mal –la búsqueda de cualquier partícula de este elemento (*bedicá jametz*) la tarde anterior es un acto que marca el comienzo de la fiesta–, ya que corrompe la masa con la que se mezcla y, en general, el concepto de fermentación se entendía como un tipo de putrefacción²³⁵⁴. De ahí el mandato del Levítico: “Toda oblación que ofrezcáis a Yahvé será preparada sin levadura, pues ni fermento ni de miel quemaréis nada como manjar asado para Yahvé”²³⁵⁵.

Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, vecina de Calatayud, entregó en una ocasión “pandero de harina” a su hija mayor, Bellida de Bienvenist, judía de la misma ciudad, para que con esa harina le amasara pan cuando hornearan en su hogar. Dichas tortas o galletas se fabricaban con unos moldes de hierro que les daban una forma peculiar (“las cuales tortas eran foradadas con hunos cunyos de fierro”). Isabel le concedía especial importancia, pues lo guardaba en un lugar elevado, y lo utilizaba para ligar los platos cuando cocinaban repollos, ya que “es çançenyo y muy bueno, para quando hagamos verças”²³⁵⁶.

Hasta la expulsión los judeoconversos la celebran con amigos o parientes. Por ende, realizándose parte de la liturgia en el hogar, y no en la sinagoga, era un acto de culto muy discreto, donde las mujeres tienen un mayor predicamento²³⁵⁷. La solidaridad con los conversos foráneos es patente al brindarse a facilitarles los medios para llevarla a cabo, siendo un signo de hospitalidad. Luis Carnicer, habitante en la capital del Reino, recrea una conversación producida dos años antes, en su viaje a Valencia, en que escuchó a Francés Sanz, hostelero de la Bolsería, que en una estancia en Zaragoza, cuando le estaba afeitando maestro Gil Riera en la barbería, su madre al advertir que era confeso le preguntó “¿teneis recaudo para la Paschua?”, mostrándole su disposición a procurarle “del pan

²³⁵⁴ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 189.

²³⁵⁵ Levítico, 2:11-12.

²³⁵⁶ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 9v.-10.

²³⁵⁷ LEHMAN, Marjorie (2003), “Women and Passover observance: reconsidering gender in the study of rabbinic texts”, *Studies in Jewish Civilization*, 14, pp. 45-66.

cotaço y de lo que le embiavan de la juderia”, asegurándole “que no le falleceria nada”²³⁵⁸.

La mesa se adorna ricamente, congregando toda la familia, con una vajilla especial, colocándose a la cabecera una bandeja reservada al *séder*, cuyos ingredientes simbólicos, consumidos durante el ágape, representan las penalidades atravesadas en tierras del faraón: tres *mazot* (pan ácimo), cubiertos con un paño blanco, en recuerdo de las “tortas que los hijos de Israel llevaron encima de los hombros quando passaron el mar bermejo”; *maror* (verduras y hierbas amargas como lechuga, rábanos, endibias); *haroset* (postre), recuerdo del mortero con el que se hicieron las construcciones para el faraón; *zeroa* (cordero), que representa las manos divinas que liberaron a Israel de la esclavitud; *karpas* (verduras), hierbas amargas (apio y perejil) que se introduce en un recipiente con agua salada por las lágrimas vertidas en su cautividad²³⁵⁹.



Figura 9. *Matzá, símbolo de la Pascua judía.*

Si el pan no levado y el apio se comen en señal de tristeza, las lechugas son símbolo de alegría. De ahí que, llegada a su fin, los judíos que habían cumplimentado a familiares y amigos con pan ácimo, arrucaques, alcoholillos y apio, son ahora

²³⁵⁸ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 3v.-4.

²³⁵⁹ SHEMESH, Abraham-Ofir (2015), "'And this reason has a justification': medieval scientific argument for the custom against eating legumes on Passover", *European Journal of Jewish Studies*, 9/2, pp. 154-175.

correspondidos con quesos, huevos, dulces, lechugas, rábanos, cebolletas, almendras, así como con levadura y masa madre fermentada con el que poder elaborar pan.

La Inquisición condenaba esta cumplimentación de presentes por su simbolismo y porque anudaba y estrechaba las relaciones de la comunidad judía y neocristiana; en suma, permitía mantener vigentes e intensificar los lazos afectivos y emocionales transcomunitarios. De hecho, en las ciudades donde había judería el intercambio de presentes al comenzar y finalizar el *Pessah* era costumbre arraigada e inveterada, como declara con ironía la turolense Donosa Ruiz: “e con el *mal costumbre* de la ciudat que a todos los christianos embian los jodios pan cecenyo y lo comen e los christianos embian lechugas e pan lleudo”²³⁶⁰. Como señala M. MAUSS en su *Essai sur le Don* este intercambio es capital en la constitución y afianzamiento de las relaciones sociales²³⁶¹.

De la expresión “yva a demandar pan cotaço y del turrado al tiempo de la Pascua de los judios” se deduce que lo hacían personalmente o través de sus contactos más próximos con la comunidad hebrea²³⁶². Mucho más explícito es Benvenist Arruet, judío de Zaragoza, quien atestigua que los vínculos que le unían se manifestaban explícitamente al tiempo del *Pessah*, en que hacía llegar al matrimonio pan las obleas de pan ácimo, cotazo, turrados y arrucaques. Mientras, en reciprocidad y “en *remuneracion* de los presentes que este deposante y su muger les fazian”, les remitían pan levado, huevos y verdura. Este intercambio de obsequios lo hicieron “por muchas veces” ya que “se *empresentavan* los hunos a los otros las sobredichas cosas”²³⁶³.

²³⁶⁰ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 19v.-20.

²³⁶¹ GODELIER, Maurice (2000), “Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar: una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss”, *Hispania*, 60/204, pp. 11-26 & PASTOR DE TOGNERI, Reyna y RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana (2000), “Reciprocidades, intercambio y jerarquía en las comunidades medievales”, *Ibidem*, pp. 63-101.

²³⁶² Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 5.

²³⁶³ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 25-25v.

3.2.4 SUKKAH: “PASCUA DE LAS CABAÑUELAS”

Se inicia cinco días después de *Yom Quippur*²³⁶⁴ y se conoce popularmente entre las conversas como la “Pascua de las Cabañuelas” o, en un tono más culto, la “Fiesta de los Tabernáculos”²³⁶⁵. En esta celebración, que toma el nombre de las cabañas (*sukkah*) realizadas con enramados o follaje –“fruto de los mejores árboles, ramos de palmas y ramas de árboles frondosos y sauces de arroyos”–, cuyas formas y medidas establece el Talmud²³⁶⁶, al modo en que las levantaron los israelíes en el desierto tras su salida de Egipto²³⁶⁷, recuerda la protección dispensada por Dios a su pueblo²³⁶⁸.

Las calles y plazas de las juderías eran un marco adecuado para plantar las chozas. Si no era posible se utilizaban los patios interiores –las posibilidades de ocultación son mínimas–, disponiendo durante siete días grandes mesas con tortas, turradillos, frutos secos, vino, etc. La *sukkah*, que sirve como una verdadera vivienda, debe estar rodeada al menos de dos paredes completas y una parcial, disponiendo una techumbre con enramados de hojas que permita ver las estrellas; se emplean elementos decorativos relacionados con el campo (guirnarlas y flores)²³⁶⁹. Sirven de punto focal de la vida familiar y comunitaria, pues aquí se realizan las comidas en las que se invita a familiares y amigos.

La acción de gracias se realiza con los frutos de la tierra, al coincidir con la vendimia y la recolección (entre septiembre y octubre) –el primer y último día deben

²³⁶⁴ Levítico, 23:39.

²³⁶⁵ Levítico, 23:39-43 & Números, 29:12-39.

²³⁶⁶ RODRÍGUEZ, Eva B. (2010), “La Fiesta de las Cabañuelas: el comentario de Maimónides y sus enseñanzas”, en *La interculturalidad en Al-Andalus: I Jornadas Maimónides*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 67-84.

²³⁶⁷ “Leviticus 23.42-43, which represents the latest biblical conceptualization of the festival of Sukkot, suggests that the commandment of sukkah commemorates desert dwelling in booths following the Exodus from Egypt. While other biblical source material correlates the celebration of Sukkot with the end of the harvest season, this holiday is ultimately transformed into a domestic reenactment of the sojourn of the Israelites in the desert”. LEHMAN, Marjorie (2006), “The gendered rhetoric of Sukkah observance”, *Jewish Quarterly Review*, 96/3, pp. 309-310.

²³⁶⁸ RUBENSTEIN, Jeffrey Lawrence (1994 y 1996), “The Symbolism of the Sukka”, *Judaism; a Journal of Jewish Life & Thought*, 43/4, pp. 371-387 & 45/4, pp. 387-398.

²³⁶⁹ REICHERT, Amy (2013), “‘Mishkan’ and Sukkah: toward Jewish sacred space”, *CCAR Journal*, 60/1, pp. 198-207 & LEHMAN, Marjorie (2010), “Reimagining home, rethinking Sukkah: rabbinic discourse and its contemporary implications”, en *Jews at Home; the Domestication of Identity*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, pp. 107-139.

considerarse como sábado²³⁷⁰—, realizándose ofrendas en la sinagoga; en la mano izquierda se lleva el *etrog* (cítrico)²³⁷¹ y en la derecha un ramo formado por una rama de lulab (palmera, palma), tres de *hadasim* (mirto) y dos de *'arabot* (sauce). Un edicto de gracia de Valencia, fechado el año 1484, incluye entre las acciones que identifican a los conversos la construcción de unas barracas o cabañuelas con hinojos²³⁷².

Los conversos no se sustraen de unas prácticas emotivas que añoran. De tal suerte que Aldonza Elí, de Teruel, en su niñez recuerda perfectamente que “en el tienpo de las Cabanyllas, siendo de poca hedat, ella con su tia y con otras fueron a mirar las dichas cabanyllas, pero no por cirimonia”. Es evidente que se trataba de un acto festivo compartido con otras mujeres, con el aliciente para las infantas de recibir golosinas y dulces, que a buen seguro se prodigaban²³⁷³.

Su convecina, Violante de Santángel, en ocasiones acudía a la judería acompañada de la mujer de Martín Ruiz, conversa, “a mirar las cabanillas e allí estavan mirandolas, y entraban dentro”, siendo obsequiadas con “colaciones de confites”. De niña también, junto a su hermana y su madre, habían acudido al barrio con el mismo fin, aprovechando que iban a hacer la compra al mercado²³⁷⁴. Su hermana Leonor, acudió “alguna vegada a la juderia” para visitar las cabañas y ver “correr los bueyes”²³⁷⁵.

3.3 VIANDAS VEDADAS A LOS JUDIOS: PURO VS. IMPURO

El mandamiento vertebral del judaísmo reza: “Sed santos, porque yo soy santo”²³⁷⁶, lo que implica mantener la pureza de las categorías de la creación tal cual salieron de la obra de Dios. La santidad es unidad, integridad, perfección del

²³⁷⁰ KERNER, Samuel (1980), “Le dernier jour de Sukot, Shemini Azeret - fête à par”, *Rencontre Chrétiens et Juifs*, 67, pp. 221-228.

²³⁷¹ MOSKOVITZ, Gabriel (2015), “The genesis of the "etrog" (citron) as part of the four species”, *Jewish Bible Quarterly*, 43/2, pp. 109-115.

²³⁷² GITLITZK, David (2003), *Secreto y engaño. La Religión de los Criptojudíos*, p. 336.

²³⁷³ Doc. 3. Proceso contra Aldonza de Eli, viuda de Luis Gracián, habitante en Teruel, fols. 5r. v. 6.

²³⁷⁴ SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1973), “Los judaizantes turolenses en el siglo XV”, *Sefarad*, XXXIII, pp. 118.

²³⁷⁵ SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), “La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses”, pp. 177 y 180.

²³⁷⁶ DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro*, Madrid, Editorial Siglo XXI, p. 80.

individuo y de la especie y en este contexto, las reglas dietéticas desarrollan la metáfora de la santidad. M. DOUGLAS utiliza en realidad una metodología funcionalista, otorgándole una forma expositiva estructuralista²³⁷⁷.

Su postura es cercana a la orientación durkheimiana de la Filosofía, donde la categoría fundamental de la religión es lo sagrado, conjugándolo con otras instancias funcionales, privilegiando por un lado ritual y prácticas religiosas y, a otra parte, creencias y mitos²³⁷⁸. En la Creación todo está dispuesto manteniendo un orden; cada cosa de rango inferior debe mantenerse separada de la superior, y el contacto entre ellas lo propician los poderes sagrados²³⁷⁹.

Las leyes dietéticas generan una meditación acerca de la unidad, la pureza y perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que hay que evitar se da a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida. Su observancia es parte significativa del gran acto litúrgico de reconocimiento y adoración que culmina con el sacrificio en el Templo. Sin la idea de que el cuerpo representa un microcosmos no se comprendería el sistema simbólico judío. Los tabúes alimenticios se relacionan con el sentido de identidad social y con la pureza espiritual que aporta a los miembros que la cumplen²³⁸⁰.

La alimentación, no se limita a una mera necesidad biológica, tiene una vertiente cultural que proyecta la concepción de una comunidad sobre sí misma, vinculándose con la memoria, toda vez que la comida posee una dimensión comunicativa. Los sentidos, el gusto y el olfato son priordiales, se adiestran culturalmente y “remueven” la memoria.

Es una “narrativa de memoria social”, de donde se deduce la importancia que le otorgan los inquisidores a la compartición de la mesa y a los comensales que se

²³⁷⁷ GIOBELLINA BRUMANA, Fernando & GONZÁLEZ, Elda Evangelina (1981), “Mito y Rito: Lévi-Strauss y Mary Douglas”, *Revista Española de Antropología Americana*, 11, pp. 249-151.

²³⁷⁸ ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 25, pp. 100-101.

²³⁷⁹ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura*, Barcelona, Gedisa, p. 217.

²³⁸⁰ DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro*, pp. 80-81.

congregan en torno a ella²³⁸¹. En tiempos del Levítico el cuerpo era una analogía del altar; en la mesa, todos los que comen en ella, y todo lo que ha sido preparado para que coman entra en la misma órbita de lo sagrado; lo que pueden comer sin volverse impuros coincide con lo que pueden ofrecer a Dios en sacrificio²³⁸².

Las reglas del *kashrut* sobre los alimentos implican un código que proporciona un conjunto de mensajes específicos inmersos en los modelos de las relaciones sociales. Dicho mensaje contiene diferentes grados de sacralidad, inclusiones y exclusiones, cuando no elusiones, lazos y transacciones a través de los límites. El alimento se carga simbólicamente de acuerdo a distintas categorías adjudicadas por los comensales y la sociedad como actora referencial²³⁸³.

Las mujeres encargadas de la alimentación y los guisos deseaban mantener incólumes sus costumbres, de modo que no son proclives a incorporar lo que observaban en las demás. En la elaboración de alimentos existe una “genealogía femenina” expresa. Se prepara las recetas de las próximas (abuelas, madres, amigas); son emanación de la historia familiar y son redes femeninas, enseñanzas, oralidad y experiencias que se transmiten de mujer a mujer y crean lazos de sabiduría. La conversión se ha traducido, potencialmente, en la ruptura con un conocimiento práctico y simbólico; adaptarse a algo tan ordinario y cotidiano como los guisos, cuyos olores –la emanación de las grasas animales– les llega generar incluso repugnancia, o los sabores poco especiados insipidez, lo que se traduce en un sufrimiento silente, doméstico, pero cercenador.

Por este motivo, al menos las comidas con contenido ritual, son condimentadas por las procesadas o sus familiares más próximas, como sucede a Gracia Salvador, vecina de Alagón, quien, al referirse al hamín admite que “guisava la madre desta

²³⁸¹ “De modo particular a alimentação demanda atividades de seleção e combinação (de ingredientes, modos de preparo, costumes de ingestão, formas de descarte etc.), que manifestam escolhas que uma comunidade faz, concepções que um grupo social tem e, assim, expressam uma cultura”. AMON, Denise & MENASCHE, Renata (2008), “Comida como Narrativa da Memória Social”, *Sociedade e Cultura*, 11/1, pp. 15-16.

²³⁸² DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 162.

²³⁸³ DOUGLAS, Mary (1975), “Deciphering a Meal”, en *Implicit Meanings. Essay in Anthropology*, London-Boston, Routledge, pp. 249 y 257.

confesant”²³⁸⁴. La aculturación en este campo era problemática, aunque con el tiempo algunas comidas típicas podían mixtificarse o incluirse en el régimen culinario cristiano. Este fenómeno se produce con los potajes y la repostería.

Las leyes del *kashrut* no son estrictamente lógicas y racionales, sino que pertenecen a una cosmovisión que delimita y estructura las creencias que sustentan la sociedad. Se establecen para diferenciar a una comunidad de las circundantes, para mantener un sistema que incluye lo permitido y excluye lo prohibido, de modo que codifica el comportamiento de los individuos en las coordenadas de la convivencia social.

Sintomáticamente casi todas las voces hebreas insertas en el vocabulario judeoespañol, aparecen en boca de testigos cristianos, abarcando dos campos concretos: la alimentación y la oración. Destaco dos términos: el *hamín* y la condición *kasher*. En Aragón es poco frecuente el uso de *adafina*²³⁸⁵ y su variante árabe *adefina* (“oculta, sepultada”), muy extendido en Castilla, que designa la olla en la que los judíos preparan el cocido el viernes en un anafre, recubriéndola con los rescoldos para mantenerlo caliente hasta el sábado. Pertenecen a este campo semántico las voces *caser*, adaptación fonética del hebreo *kasher* (“legalmente permitido”) y de su contrario *trefá*, del hebreo *terefah*, “carne prohibida, no apta para el consumo”²³⁸⁶.

Las prohibiciones operan metafóricamente. Lo que define una religión no es lo que se cree o se hace solo, sino más bien “lo que se deja de hacer”. Se trata, ante todo, de un sistema simbólico, no solo prácticas y creencias, donde “lo religioso no es un simple método de acción o prevención utilitarista; se trata más bien de un

²³⁸⁴ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 15.

²³⁸⁵ Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 14v.

²³⁸⁶ EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, pp. 246-247.

modo cibernético. A través de lo sagrado, el hombre intenta expresar un sistema de símbolos”²³⁸⁷.

Una perspectiva alternativa de la higiene consiste en superar las categorías de limpio/sucio, saludable/insalubre, etc. para adentrarse en la subjetividad del abstracto “otro” y “lo”. No importa solamente qué está insano o sucio, cuánto y cómo; sino qué pensaban sus protagonistas sobre qué estaba insano o sucio, cuánto y cómo, sin pretensión psicologista, por no incurrir en la descripción subjetiva de la subjetividad²³⁸⁸.

Un elemento se define no tanto por lo que es, sino por lo que no es; “una colectividad deliberadamente se diferencia de lo que no quiere ser en oposición a la afirmación de su identidad”. En este sentido el estudio de las prohibiciones revela lo que una sociedad no quiere ser, lo que “es mucho más fructífero que el estudio de lo que una sociedad pretende ser”; “lo limpio es limpio solo en la medida en que se opone a lo sucio”²³⁸⁹. Las clasificaciones no son ociosas; “allí donde se trazan líneas de *abominabilidad* hay mucho en juego”. La clasificación del universo forma parte de la organización social y las categorías definen a quién se admite y dónde²³⁹⁰.

Yahveh establece tres alianzas con su pueblo en sucesivas interlocuciones con Noé, Abraham y Moisés, las cuales se conjugan en la interpretación del capítulo undécimo del Levítico²³⁹¹. Tras firmar con su Pueblo en el monte Sinaí una nueva Alianza, prosigue encontrándose con él en el interior del Tabernáculo. A partir de ese momento se establece una analogía entre el cuerpo de su grey y el

²³⁸⁷ ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y teoría social*, 25, pp. 102-103.

²³⁸⁸ GEREZ ALUM, Pau (2008), *Higiene e imagen de higiene en la Baja Edad Media: el caso de la ciudad de Gerona*, Tesis doctoral dirigida por Enrique Cantera Montenegro. Universidad Nacional de Educación a Distancia, p. 20 Disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=tesisuned:GeoHis-Pgerez> [Consultado: 11/02/2016].

²³⁸⁹ ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, pp. 103-104.

²³⁹⁰ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 17.

²³⁹¹ *Ibidem*, pp. 160-161.

Santuario²³⁹². Todo lo que mancilla el altar maculará a los israelitas y viceversa, de ahí que exista un paralelismo con las leyes de la impureza. El animal que puede ser ingerido se corresponde con el que se ofrece en el ara sacrificial para ser consumido por el fuego. El Levítico jamás afirmará que sean perniciosos para la salud del cuerpo²³⁹³; como señala el salmista, “El Señor es misericordioso y compasivo, lento para enojarse y lleno de amor inagotable. El Señor es bueno con todos; desborda compasión sobre toda su creación”²³⁹⁴.

Dios promete a Noé y sus descendientes no volver a castigar la tierra y los seres que la habitan, rubricándolo con el arco iris, de modo que “esta *será* la señal del pacto que yo pongo entre mí y vosotros y toda alma viviente que *está* con vosotros, por siglos perpetuos”²³⁹⁵. Solo unos versículos antes había pedido responsabilidad de la sangre-vida de los hombres: “todo lo que vive y se mueve os servirá de alimento. Solo dejaréis de comer la carne que es su alma”²³⁹⁶. El dominio conlleva en el pensamiento judaico responsabilidad.

Luego está la promesa con Abraham de fertilidad para futuras generaciones. Es un Dios preocupado por la fertilidad –“Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra”²³⁹⁷–, con la contraprestación de la obediencia. La alianza con Moisés en el monte Sinaí –no es una llanura ni una montaña sino una meseta– reafirma el señorío de Dios sobre todo el pueblo de Israel y sus ganados, incluyéndolos dentro de su jurisdicción.

El Levítico divide a los animales terrestres en dos categorías: las manadas y rebaños que cuidan sus dueños y les proveen de alimento, y los restantes. Los animales puros quedan comprendidos dentro de la alianza de sus amos, y el modo

²³⁹² Esta misma expresión, “santuario” (*miqdashyah*) es utilizada por el rabino de Tarazona, Yom Tov ben Isaac Amarillo, en la biblia que escribió para uso privado en letra cuadrática en 1482, texto que más tarde fue utilizado por el Cardenal Cisneros en la composición de su famosa Biblia Políglota Complutense. AA.VV., *Biblias de Sefarad, Bibles of Sepharad*, Madrid, Ministerio de Cultura, doc. 3.

²³⁹³ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 166.

²³⁹⁴ Salmos, 145:8-9.

²³⁹⁵ Génesis, 9:12 y 15-17.

²³⁹⁶ Génesis, 9:3-5.

²³⁹⁷ Génesis, 9:1.

de tratarlos está regulado con meticulosidad, ya que existe un vínculo feudal con Dios que afecta a su pueblo y sus ganados. La clasificación es lógica, tratándose de “animales culturizados”: los rumiantes domesticados de los rebaños (ovejas, cabras...) que podían ser ofrendados en el altar, discriminando a los que solo cumplen un requisito²³⁹⁸.

La normativa levítica prohíbe a los seres humanos comer animales que no han criado. Este criterio para cuadrúpedos comestibles limita a tres especies domésticas: ovejas, cabras y reses²³⁹⁹. Los únicos que pueden tocar después de muertos son los rumiantes, lo que implica que solamente estos pueden ser sacrificados. La regla contraria de no tocar animales muertos les protege en vida, ya que no pudiendo ser desollados ni desmembrados²⁴⁰⁰, carecen de uso –las pieles, los huesos, los dientes o sus tripas son inútiles como pieles, calzado, utensilios, etc.–, por lo que no tiene sentido criarlos o cazarlos: “la impureza ritual impone el orden de Dios a su creación”²⁴⁰¹. En suma, son impuras aquellas especies que son miembros imperfectos de su género, o cuyo mismo género disturba el esquema general del mundo²⁴⁰². Además de los rumiantes con pezuña hendida son aptos los peces con aletas y escamas, y las aves bípedas con alas.

Lo que es impuro para Israel, como señala Filón de Alejandría, no lo es para el resto de los pueblos, de modo que las reglas de la impureza no son un principio higiénico universal, sino que se encuentra en su sistema cultural. Invocar principios médicos o estéticos es anacrónico en el contexto de las leyes levíticas; la impureza de una raza animal forma parte del significado de pureza ritual. La palabra destinada para impuro, טמא, aparece en el Levítico, pero tan apenas existe rastro de ella en el resto de la *Torah*, siendo la palabra favorita del escriba sacerdotal. La lista de impurezas forma parte de una categoría especial de pecado que se contrae

²³⁹⁸ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 161-162.

²³⁹⁹ Levítico, 11:3.

²⁴⁰⁰ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 166-167.

²⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 176.

²⁴⁰² DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro*, p. 79.

mediante contacto físico, cuyo principio rector radica en que tiene un poder contaminante²⁴⁰³.

La proscripción de la carne de cerdo atribuido a razones médicas, porque causaba severas enfermedades y su cría resultaba muy costosa en un clima desértico, es el resultado de una aplicación mecanicista²⁴⁰⁴. No significa que se niegue un contenido médico o de higiene, sino que lo anexa, “enfatisa el sentido trópico de la prohibición del cerdo, porque los antropólogos utilitaristas y materialistas han negado que tales prohibiciones contengan un sentido que no será el original”²⁴⁰⁵.

Las comunidades judías cuentan con canales de distribución y comercialización de productos alimentarios autónomos, entre las que destacan las carnicerías – atendidas por varones (*shoet, bodeq, qassab*)²⁴⁰⁶, del mismo modo que es difícil que una mujer despache la carne–, las pescaderías –documentadas en Barcelona²⁴⁰⁷, pero no así en Zaragoza²⁴⁰⁸–, las bercerías (verdulerías), las tabernas y la “tienda de la aljama” o la “buhonería judiega”, donde debía garantizarse el abastecimiento de artículos de primera necesidad (pescado, aceite, lácteos, etc.)²⁴⁰⁹.

Por lo común, los consumidores se nutren en los establecimientos intramuros – máxime los que requieren certificación *kashrut*–, pero con frecuencia se proveían

²⁴⁰³ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 169-170.

²⁴⁰⁴ HARRIS, Marvin (1996), *Caníbales y Reyes: los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza, pp. 184-199.

²⁴⁰⁵ ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), “Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss”, p. 106.

²⁴⁰⁶ HINOJOSA MONTALVO, José (1993), *The Jews of the Kingdom of Valencia*, Jerusalem, Hispania Judaica, p. 226.

²⁴⁰⁷ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2003), “La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 16, p. 47.

²⁴⁰⁸ BLASCO, Asunción (1988), *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, p. 171.

²⁴⁰⁹ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1994), “Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencialidad o segregación”, en *Congreso Internacional Judíos y Conversos en la Historia*, Ribadavia, pp. 286-287.

en el mercado local, hecho que contemplan numerosos fueros²⁴¹⁰. En algunos momentos se advierte del costo de las raciones de carne, que rondan los tres o cuatro dineros²⁴¹¹. Sin embargo, si damos crédito a sus versiones, cuando las conversas acuden a estos establecimientos lo hacían porque conjugan que la mercancía era de mejor calidad y más barata; se trataba de una elección pragmática de pura economía doméstica.

Como otras muchas familias conversas, María Jiménez, viuda de Daroca, incluye la carne –incluso elabora embutidos (albillos)– como parte habitual de la dieta, proveyéndose de las tres carnicerías de la ciudad, incluida la mudéjar y la judía, cuya práctica estaba extendida entre los eclesiásticos. ¿Qué sentido tenía modificar los hábitos alimenticios salvo en lo concerniente a la abstención en Cuaresma?²⁴¹²

No es insólito que presenten problemas para asimilar las comidas prohibidas en la comunidad de procedencia, ya que durante toda su vida no las habían ingerido. Por ejemplo, en algunas villas de Castilla-La Mancha, los cristianos cuando invitaban a los moriscos, espontáneamente no echaban tocino en la olla²⁴¹³. Por último, en el léxico empleado diferencian los términos “comeres” (“guisados”) y “viandas” (“aparelladas”) para referirse a los alimentos sin manipular y a los productos cocinados²⁴¹⁴.

Las diversas formas de conexión de las comunidades, a través de los canales femeninos, la proximidad amical, familiar y vecinal, permiten suponer que el hecho de verse y oírse contribuía al aprendizaje que requiere la integración. Las conversas no podían entender que las costumbres que aprendieron en casa como la limpieza ritual o el tratamiento de los alimentos pudieran ofender a los cristianos, pues las

²⁴¹⁰ SUÁREZ BILBAO, Fernando (2000), *El Fuero judiego en la España Cristiana. Las fuentes jurídicas (siglos V-XV)*, Madrid, Editorial Dykinson, pp. 55-81 y 170-247.

²⁴¹¹ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fol. 5.

²⁴¹² Doc. 15. Proceso contra María Jiménez, viuda Benito Xavar, zurrador, vecina de Daroca, fol. 4v.

²⁴¹³ DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", *Revista de la Inquisición*, 2, p. 102.

²⁴¹⁴ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 38-38v.

costumbres culinarias no constituían herejía. De hecho, “limpiar la carne para echar en la olla mas es limpieça que delito de heregia”²⁴¹⁵.

Los testimonios constatan que el cocinado de la pierna de carnero, por ejemplo, era estrictamente femenino, con cuyo motivo se daban cita numerosas mujeres en casa de una de ellas en un ambiente festivo. Leonor Deli, alias de Soria, relata que la madre y la esposa de maestre Gil Riera, barbero de Zaragoza, convocaron en su domicilio a la mujer de maestre Pedro Riera, calcetero, y la mujer y hermana de maestre Martín. Tras adquirir perniles de ternero, que desgrasaban y troceaban, cocinaban unas deliciosas albóndigas en salsa que condimentaban con cilantro: “y entre todas tomavan la pierna y le quitaban las grasas y hunas venas blancas que estan dentro en la pierna, despues que la havian hubierto, y cortavan la menuda de aquella pierna y fazian ne entre las manos hunos redolinos y echavan en aquellos muchas salsas y culantro, y asi enpues se los partian”²⁴¹⁶.

Hasta tal punto son círculos impenetrables para las “gentes extrañas”, que las amas apenas enseñan al servicio doméstico los rudimentos culinarios, lo que motiva la queja de una de ellas antes sus iguales, lavando la ropa en una acequia de la villa de Alagón: “por mi fe si yo salliese agora de casa de mi ama, yo no sabria guisar dos dineros de carne”. Siendo interpelada por las mujeres, que “¿porque no sabrias guisar?”, desvela que en la cocina solo entraban las judías, especialmente si su vástago tenía alguna dolencia: “porque nunca sallen judias de guisar de casa de mi ama; y si le duele la cabeça a su fijo todo quanto ha de comer le han de guisar las judias”. Se entiende que una de las aspiraciones de una joven cuando entraba a servir no se resumía en atender las tareas como el lavado de ropa o la vajilla, sino determinadas competencias, entre ellas las culinarias²⁴¹⁷.

²⁴¹⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “La limpieza como signo de diferenciación étnico-religiosa”, p. 74.

²⁴¹⁶ Doc. 13. Proceso contra Antonia Ferrer, viuda, madre de Gil de Riera, barbero, vecina de Zaragoza, fols. 11-11v.

²⁴¹⁷ Doc. 18. Proceso contra Violante de Castro, viuda de Antón de Ejea, vecina de Alagón, fol. 4v.

3.4 CEREMONIAS COMUNITARIAS DE PASO²⁴¹⁸: “LAS EDADES DE LA MUJER”

La mujer, desde que nace hasta que fallece, surca un dilatado proceso interior con ecos religiosos, que le dotan de una progresiva madurez y consistencia personal, donde atraviesa diversas etapas que permiten su socialización, en un tránsito de la “doncellez” a la “edad perfecta”²⁴¹⁹. En la celebración de los rituales de paso se requiere la presencia de correligionarios que avalen la integración de nuevos miembros a la comunidad, promoviendo la reproducción y la trascendencia ideológica.

Las conversas, en el ambiente de censura en el que viven, se sienten amenazadas en su esperanza de proyectar a las futuras generaciones sus valores. Conforme transcurre el tiempo, la falta de suficiente conocimiento de los rituales y la carencia de objetos sagrados limitaron las prácticas religiosas y, en consecuencia, la perspectiva simbólica y espiritual de la religión. El legado cultural se distorsionará en fragmentos y perderá la visión global.

Las relaciones familiares o de amistad conducen a una fluida convivencia intercomunitaria a la hora de participar en los acontecimientos decisivos en la vida, donde las mujeres juegan un papel primordial. Los interdictos de asistir a bodas, entierros, hadas o circuncisiones no les frenaron de compartir alegrías y tristezas, ni de asistir a sus celebraciones; porque la fiesta es ante todo memoria. Ser partícipe de la alegría y el gozo no es suficiente, es necesaria una narración y su difusión socializada. Necesita de un eco, de una perdurabilidad que transforma una efeméride en un calendario que mide y ordena el tiempo²⁴²⁰.

²⁴¹⁸ “Du passage de la ligne, faut-il considérer le passage, comme tendrait à l'indiquer la formule ‘rite de passage’, ou bien la ligne, cette limite arbitraire que le rite d'institution –au sens actif d'instituer– consacre et légitime”. BOURDIEU, Pierre (1982), “Les rites comme actes d'institution”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43/1, pp. 58-63.

²⁴¹⁹ Sobre el protagonismo de la mujer en los rituales y prácticas que marcan el nacimiento, la edad adulta y la muerte vid. ACKERMAN, Susan (2014), “Women’s rites of passage in ancient Israel: three case studies (birth, coming of age, and death)”, en *Family and Household Religion; Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 1-32.

²⁴²⁰ SOTO, Victoria (2002), “Expresiones de la fiesta”, *Exit: Imagen y Cultura*, 5, pp. 16-49.

3.4.1 NACIMIENTOS: “ESTRENAR A LA PARIDA”

La maternidad no es exclusivamente un hecho natural-biológico ni en puridad cultural, pues compromete lo real, lo imaginario y lo simbólico²⁴²¹. Además, aun siendo una capacidad por azar, es, por modo necesario, femenina, por lo que la coloca en uno de los vórtices de sus intereses²⁴²². La subjetividad femenina, debido a su acceso a la maternidad, “splits apart without regret” frente al “masculine narcissism and male need for recognition”²⁴²³.

El embarazo y el prelude del parto son momentos privilegiados rodeados de superstición y amuletos, en una atmósfera inquieta y femenina, como demuestra la iconografía²⁴²⁴. En el alumbramiento, la parturienta “aquexandose de los dolores”, permanecía “echada de spaldas en los braços y piernas”, siendo sujeta por una tercera persona sentada en una cadera, mientras que la matrona, “stando entre las piernas de la dita [con] una terna stendida encima de sus rodillas para el administrar del parto y recibir la criatura que nasceria”; de tal suerte la “criatura, toda moxada”, era tomada entre sus brazos por la madrina²⁴²⁵. En una época de progreso científico, vinculado al poder y prestigio masculino, las parteras competían con ventaja con la medicina oficial, siendo las “comadres” quienes atendían los alumbramientos.

Circulaba la leyenda de que la lactancia impedía nuevos embarazos, prolongándose el período no fértil, pues se lactaba hasta los dos o tres años. Esta era posiblemente una razón de peso por la que se abreviaba el amamantamiento, aunque entraba en las estrategias de las clases elevadas, que se lo pueden permitir a

²⁴²¹ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 12/2, p. 315.

²⁴²² RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), *El cuerpo indispensable, Significados del cuerpo de mujer*, Madrid, Horas y HORAS, p. 6.

²⁴²³ RODRÍGUEZ SALAS, Gerardo (2006), “Coalescencia: una aproximación a la escritura de Hélène Cixous”, *Feminismo/s: Revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7, p. 156.

²⁴²⁴ TAUSIET, María (1997), “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”. *MANUSCRITS*, 15, pp. 377-392.

²⁴²⁵ GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1989), “Administrar del parto y recibir la criatura”: Aportación al estudio de Obstetricia bajomedieval”, *Aragón en la Edad Media*, 8, pp. 283-292.

través de amas de cría, no en las más humildes. Es posible entre otras razones – excesiva intimidad, privación de belleza, etc.–, que no desearan apegarse en exceso a los hijos por haber sufrido varias pérdidas, dada la elevada tasa de mortalidad infantil. Sin embargo, la razón dominante radica en interrumpir las relaciones sexuales durante la lactancia²⁴²⁶.

El deseo de concepción explica el número y ritmo de nacimientos, cuya prole comporta alegría, “bendición, felicidad y fortuna” al hogar y a sus progenitores. En consecuencia, es una circunstancia jubilosa en que se obsequia o “estrena a la parida, para llevarle las albricias de como avia nacido aquel fijo”, mediante pequeños detalles como capones, pañuelos, anillos, chapines, *linçuelos*, *faxas*, cunas, *mameros* (biberones) y *culeros* (pañales)²⁴²⁷. Habitualmente se preparan algunas viandas, como las que se acostumbran a ofrecer en Fraga, Tamarite de Litera o Monzón, a base de gallinas, buñuelos, y arroz con aceite y miel; los pequeños disfrutan con las torrijas o “rebanadas de parida”²⁴²⁸.

Los gestos de prodigalidad y los obsequios en ocasiones como esta solo simbolizan altruismo sino afectividad –no me refiero a la munificencia de los regalos de tejidos o vestes costosos, sino a su carga simbólica²⁴²⁹–, cuando no de amor, singularmente los presentes referidos al ajuar del bebé, acaso confeccionados por las donantes.

Los regalos por lo común se entregan a la neonata y a la madrina. Las visitas son especiales y se prodigan entre familias en las que existen intensos lazos de amistad o emotividad. Cuando las relaciones son más tibias o responden a razones sociales, como le sucede a la viuda del mercader Alfonso Gómez, que cumplimenta a Ester, mujer del mercader judío Haim Altortox, “una vez que estaba parida”, le hace

²⁴²⁶ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, pp. 328-329.

²⁴²⁷ MELAMMED, René Levine, (1989), “Noticias sobre los ritos de los nacimientos y de la pureza de las judeo-conversas castellanas del siglo XVI”, *El Olivo*, 29-30, pp. 235-243.

²⁴²⁸ MARÍA PADILLA, Encarnación (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón, nacimiento, hadas y circuncisiones”, *Sefarad*, XLI, pp. 273-300.

³¹⁰ OREJA ANDRÉS, Sila (2014), “El obsequio de tejidos como gesto de munificencia en el tardomedievo castellano: testimonios literarios”, *Anales de Historia del Arte*, extra 24, p. 390.

llegar a través de su moza de servicio unos capones y un florín para festejar el nacimiento de su vástago, esto es, “por estrenas”²⁴³⁰.

Por lo general se dispensan dentro de los círculos femeninos porque no siempre acuden los dos integrantes del matrimonio sino solo la cónyuge. Así Brianda Esperandeu, viuda de Zaragoza, cumplimentó a Mira, mujer de Junez Vivaz, sastre de la ciudad, una vez que se produjo el feliz alumbramiento; acudió a felicitarle, regalando a su hija unos collares y a la madrina unas monedas: “estreno a la fija nacida desta deposante hunos collaricos negros, y a la madrina judia seys o quatro dineros”²⁴³¹.

En el período de preñez es habitual que las conversas recurran a guisos judaicos, alegando su estado de buena esperanza y la necesidad de alimentarse, aunque en realidad no se come por dos sino para dos: “me abstenya algunas vezes no pudiendo comer stando prenyada he comido algun comer de jodios”²⁴³².

3.4.2 LAS HADAS: *BESORÀH*

La ceremonia de las *fadas*, *estrenas* o *vijola* –derivado de *besoràh*– se efectúa cumplida la séptima noche del nacimiento de las niñas y, caso de ser varón, la víspera de la circuncisión. Es una fiesta de marcado carácter familiar, donde se coloca al recién nacido, vestido de blanco, en un recipiente metálico lleno de agua, vertiéndose en su interior oro, plata, aljófara, trigo o cebada²⁴³³.

Se convidaba a parientes y amigos con dulces para participarles del natalicio, en un rito que pretendía atraer la *buena estrella* y los mejores augurios, fruto del sincretismo con prácticas mágicas o folklóricas que asocian el simbolismo de la

²⁴³⁰ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 12v.-13.

²⁴³¹ Doc. 8. Proceso contra Brianda, fallecida, viuda de Esperandeu Salvador, mayor, vecina de Zaragoza, fol. 10.

²⁴³² Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20v.

²⁴³³ MARÍA PADILLA, Encarnación (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón, nacimiento, hadas y circuncisiones”, *Sefarad*, XLI, pp. 273-300 & CARRETE PARRONDO, Carlos (1985), “Las judaizantes de Cuenca procesadas por la Inquisición en 1490”, en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, p. 103.

prosperidad con el agua²⁴³⁴. Es común entre los musulmanes, como reflejan los procesos inquisitoriales contra los moriscos²⁴³⁵.

Isabel Ruiz, viuda de un mercader bilbilitano, confiesa que al poco de dar a luz a una de sus hijas, cuando apenas contaba dos días de vida, le visitó una judía anónima –es probable que encubra su identidad tanto para protegerla o para evitar que sea llamada a declarar–, quien le aseguró que si quería que fuese mujer bienaventurada y honesta, al cumplirse el tercer día de su tierna existencia, colocara sobre una mesa unas toallas limpias, y sobre ella unas candelas y unas habas. No describe con precisión la ceremonia, hecho que agravaría su situación procesal, sino que se limita a enumerar los elementos que componía el escenario:

“Stando parida de huna fija, vino a casa suya huna judia, el nonbre de la qual no sabe ni gelo pregunto, la qual le pregunto que quanto havia que era parida y que havia parido y quantos dias havia que stava parida, y la presente confessant le respuso havia parido huna fija havia dos dias, y la dicha judia le dixo que si queria que aquella fija fuesse muy buena muxer que el dia tercero de su parto pusiesse en huna mesa hunas tovasas limpias y ciertas candelas y favas”²⁴³⁶.

Asimismo, Catalina Martínez, que interviene como testigo en el mismo proceso, ya que lactó unos días a uno de sus vástagos, recuerda que a medianoche, cuando despertó alertada por el llanto de la criatura, observó que la mesa estaba engalanada (“parada”), los candeleros encendidos y unas porciones de pan sobre el tablero. Interesándose por estos preparativos, su dueña le aclaró que era la ceremonia que iban a realizar para festejar el nacimiento de su niña: “por las fadas que havian de dar en aquella noche a su fija”²⁴³⁷. Como cualquier madre –o padre– estaba dispuesta a realizarla con tal de augurar un porvenir halagüeño a su hija.

²⁴³⁴ Su raíz pudiere tener concomitancias con el *fatum* romano. Una costumbre detectada entre los criptojudíos consistía en “lavar la front de algun infant o infanta quant los trauen del baptisme per lavar lo crisma del front”, para que desapareciera todo vestigio del sacramento.

²⁴³⁵ GONZÁLEZ-MUÑOZ, Fernando (2011), “Un testimonio de la Hispania medieval sobre el rito de Las Fadas”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 8, p. 212.

²⁴³⁶ Doc. 16. Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 36-36v.

²⁴³⁷ *Ibidem*, fols. 7-7v.

3.4.3 BODAS Y “SPOSALLAS”

El matrimonio se efectúa en dos fases, distanciadas al menos un año: una preliminar –compromiso o esponsales (*erusin*)– y una constitutiva –boda y consagración (*nissu'in*)–. Aunque la promesa verbal y el concierto del matrimonio dentro de la esfera privada se realizaban con antelación, la decisión de legalizar esta promesa ante escribano se tomaba cuando se acordaba su celebración en la sinagoga²⁴³⁸.

Los esponsales, donde se acuerda la dote, eran pactados por los progenitores antes de que la muchacha cumpliera su mayoría de edad, celebrándose la boda cuando tenía trece o catorce años y su futuro marido no rebasaba los dieciocho. La segunda fase implica la consumación del matrimonio y el comienzo de la vida en común, cuya separación se realiza mediante la lectura de los capítulos matrimoniales (*Ketubah*). La celebración se desarrolla bajo un dosel o baldaquino (*hupah*), símbolo del tálamo, sostenido por cuatro parientes, siendo la suegra y la madre las que flanquean a la novia. El contrayente colocaba un anillo en el dedo de su prometida, significando que la tomaba por esposa: “mira, tú quedas consagrada a mí por este anillo, según la ley de Moisés y de Israel”²⁴³⁹.

Dicha invitación está condicionada por la posición social de las familias, de manera tal que el reconocimiento afectivo y el social resultan indisolubles. Los invitados al matrimonio no representan solamente un estado de hecho, es una mera “enumeración/mirada de la "red amical", producto de la historia de la pareja e inscrito en el pasado de cada familia, sino una promesa sobre la posible evolución de

²⁴³⁸ MARÍA PADILLA, Encarnación (1982), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio”, *Sefarad*, XLII, pp. 243-298.

²⁴³⁹ El anillo no es simbólico de algo extrínseco, sino que es un artículo de valor que entrega el marido a la mujer y con él formaliza el contrato. Es necesaria la firma de los capítulos matrimoniales, incluyendo la dote y las condiciones económicas de la nueva sociedad, que les presenta el *hazam*. Tras la bendición los esposos rompían en pedazos un objeto de vidrio que recordaba la fragilidad de la vida y la destrucción del Templo.

la proyección emocional y social del matrimonio; una acción *performativa* que permite construirlas y proyectarlas al futuro²⁴⁴⁰.

Los festejos nupciales constituyen un momento de intensa relación interconfesional, y el deseo de mantener vivos los anclajes del pasado, pues como rubrica un rabino de Magallón a propósito del enjuiciamiento de la viuda bilbilitana Isabel Ruiz, “en las bodas que fazian, siquiere christianos siquiere judios, comian comeres de judios”, de modo que al ágape eran convidados individuos de ambas religiones, invitación que entrañaba reciprocidad²⁴⁴¹.

Así se constata con motivo la boda de uno de los integrantes del prestigiosísimo linaje de los Argilet, en el sector de la judería de Huesca próximo a la parroquia de San Miguel, con un médico de Ejea de los Caballeros, a la que acudieron Violante de Santángel, la difunta Leonor Gómez, mujer de Vicent Gómez, y sus nueras, entre la que se encontraba Jaima, mujer de Martín Gómez e hija de Ramón de Sangüesa, sumándose Blanca, hija de Vicente Gómez, que se había trasladado a Ejea de los Caballeros. Todas “estuvieron alla hun poco por fazer la fiesta”²⁴⁴².

3.4.4 DUELOS, LUTOS Y FUNERALES: “PLANTO QUE FAZEN LOS JODIOS”

Para el judaísmo la muerte no tiene un componente temible, entendiéndola como la puerta que conduce a la Vida Eterna. Tan es así, que las necrópolis se denominan “Casa de la Vida” o “Casa de la Eternidad”²⁴⁴³. El eje central de su universo lo constituye la creencia en la Resurrección de los muertos –al menos de los justos–, tras la llegada del Mesías. Para los rabinos es un principio básico de la fe, pero no como una meta última, porque la verdadera recompensa es la vida del

²⁴⁴⁰ MAILLOCHON, Florence (2009), “La invitación al matrimonio. Una aproximación a las redes de sociabilidad de la pareja”, *REDES. Revista Hispana para el análisis de redes sociales*, 16/5. Disponible en http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol16/vol16_5e.pdf [Consultado: 13/03/2016].

²⁴⁴¹ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 8-8v.

²⁴⁴² Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 13-13v.

²⁴⁴³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1991), “El cementerio judío de Zaragoza”, en *Las necrópolis de Zaragoza*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, pp. 67-83.

mundo futuro: “todos hemos de morir, como el agua que se derrama en tierra y no se puede recoger, así Dios no vuelve a conceder la vida”²⁴⁴⁴.

En el Medievo, debido a la confluencia de otros modos de pensamiento, la resurrección se plantea también como una realidad espiritual, acentuando la dimensión inmortal del alma, una realidad que comienza a materializarse en este mundo gracias al esfuerzo realizado por cada creyente para amar y conocer intelectualmente a Dios²⁴⁴⁵.

Tanto el Deuteronomio como el Levítico –que prohíbe a los sacerdotes asistir a los sepelios, salvo cuando se trate de familiares directos²⁴⁴⁶– omiten toda referencia al culto a los muertos, aunque se traza una sutil diferencia entre el interdicto sobre interacción de los vivos con los fallecidos –inspirado en la creencia de que los finados, y en especial los del mismo linaje, siguen de algún modo con vida, y están en posición de influir sobre sus descendientes– y los referidos a disponer el cuerpo y honrar su memoria²⁴⁴⁷.

En otras palabras, como sucede con Abraham, Isaac y Jacob, “cuando mueren, mueren por completo”²⁴⁴⁸. Quien cruzare la línea divisoria entre los vivos y los muertos era denunciado por malhechor, incluidas las artes adivinatorias y la mediumnidad. El Pentateuco recuerda piadosamente a los muertos, pero sin conceder margen a los santos, aborreciendo con contundencia la idea de entrar en contacto con los ancestros, pues ni los muertos pueden hacer nada por los vivos ni viceversa²⁴⁴⁹.

²⁴⁴⁴ 2 Samuel, 14:14.

²⁴⁴⁵ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2012), “La arqueología funeraria judía en el marco de la Arqueología de la muerte”, en *Jornadas Sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, p. 48.

²⁴⁴⁶ Levítico, 21:1-5.

²⁴⁴⁷ Son plurales los ejemplos que atestiguan la perdurabilidad de las costumbres funerarias hebreas. SOMEKH, Alberto (2002), “Le ‘halakhòth’ della sepoltura e del lutto”, *Segulat Israel*, 6, pp. 8-24.

²⁴⁴⁸ Existe una difusa vida ulterior en un lugar llamado Seol o la posibilidad de reunirse con los padres en el seno de Abraham.

²⁴⁴⁹ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 122.

El rechazo de la Biblia se proyecta hacia los muertos en general, los *médiums* y hechiceros en particular, amén del contacto con los cadáveres. Pueden esgrimirse razones de otra índole para suprimir el culto popular a los muertos, de los que existen indicios y ecos sobrados de estas prácticas, pero esta exclusión libera a los vivos de los controles institucionales: “una religión que se deshace de sus ancestros es una religión en vías de modernizarse”²⁴⁵⁰.

Las fuentes reflejan los detalles del duelo, el luto, el amortajamiento, la excavación de la tumba o los funerales, aludiendo la mayor parte a la impureza del cadáver o del sepulcro; existiendo testimonios fehacientes en fechas tempranas en los rollos del Qumrán²⁴⁵¹. El problema, hogaño, para las conversas radica en que el conjunto de actitudes y gestos, con un ritual más complejo que el cristiano, despertaba el lógico recelo de sus vecinos cristianos, al considerarlas una prueba patente de judaización.

Las judeoconversas temen morir fuera de su entorno; ser enterradas, en un lugar seguro cerca de los suyos, diluye la soledad. La muerte no es un momento íntimo, pues la familia permanece unida y asea el cadáver para depositarlo en la tumba, su lugar de descanso. Esta tarea corresponde a las mujeres, pues son ellas las que preparan al difunto para su destino final. El cadáver es sometido a un escrupuloso lavado ritual con agua caliente o tibia (*tahará*), el afeitado del pelo y el vello, y el cortado de las uñas, por ser impuros. Es amortajado con un lienzo de lino (*tajrijin*) de

²⁴⁵⁰ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, pp. 124-125.

²⁴⁵¹ “Cuando un hombre muera en vuestras ciudades. Toda casa en la que muera alguien será impura durante siete días; todo lo que haya en la casa y todo lo que entre a la casa será impuro durante siete días; toda comida sobre la que se vierta agua será impura; toda bebida será impura; las vasijas de arcilla serán impuras y todo lo que hay en ellas será impuro para todo hombre puro. Las vasijas abiertas con toda bebida que haya en ellas serán impuras para todo israelita. El día en el que saquen al muerto de la casa, la limpiarán de toda mancha de aceite, de vino y de humedad de agua; frotarán su suelo, sus paredes y sus puertas; lavarán con agua sus goznes, sus jambas, sus umbrales y dinteles. El día en el que salga el muerto de ella purificarán la casa y todos sus utensilios; los molinos, el almirez, todos los utensilios de madera, de hierro y de bronce, y todos los utensilios que se purifican. Lavarán los vestidos, los sacos y las pieles. Todo hombre que haya estado en la casa y todo aquel que haya entrado en la casa se bañará con agua y lavará sus vestidos el primer día; el día tercero rociarán sobre ellos las aguas de la purificación, se bañarán y lavarán sus vestidos y los utensilios que hubiera en la casa. En el día séptimo rociarán una segunda vez, se bañarán y lavarán sus vestidos y sus utensilios y, a la tarde, quedarán purificados del muerto para que puedan acercarse a todas las purificaciones y a los hombres que no se contaminaron”. GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, pp. 218-219.

unos veinte o veinticinco codos de longitud, tejido y cosido a grandes puntadas, ciñéndoles calzones, camisa limpia y capa plegada, colocando su cabeza sobre almohada de tierra virgen y una moneda de plata u oro debajo de su lengua, aljófar y amuletos “para que holgase alla en pas”²⁴⁵². Según la percepción de un judío coetáneo, “solo unos pocos morían como judíos, y de ellos por la mayor parte era mujeres”²⁴⁵³.

En los procesos inquisitoriales no se plasman casos de mujeres dedicadas a tareas *post mortem* remuneradas²⁴⁵⁴. Ello no impide que algunas familias conversas les encomienden el amortajamiento de sus seres queridos, como sucede con el notario Berenguer de Torrellas, donde se confía a una fémina la confección de unos calzones y la colocación de “huna cofia y hun trapo por la cara”, a la par que unas vendas “por los ojos y por la boca de la manera que los judios fazen a sus muertos”²⁴⁵⁵. No cabe atribuirle rango de profesionalidad, sino buena vecindad, *proximidad* o familiaridad.

Más que a los muertos, se teme el instante en que los espíritus puedan adueñarse del cuerpo del difunto. Por eso piensan que es fundamental cerrar sus ojos, la boca e incluso tapar las fosas nasales. De esta manera evitarán el mal de ojo, cobrando importancia velar a los muertos²⁴⁵⁶. Así la mujer de Francisco Villava y la de García Polo confirman que la mujer de Bernat Remírez, que ahora está presa –compartía prisión aunque no celda– le colocó una moneda –medio *joanim*– en la boca, siguiendo el rito hebreo. Hecho que no ignoraba, y al que no se opuso, porque las actoras se lo confirmaron cuando el cuerpo recibía sepultura²⁴⁵⁷.

²⁴⁵² COHEN, Esther (1996), “El rito judío de la muerte: de la Edad Media a la Modernidad”, en *Caballeros, Monjas y Maestros en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 443-451.

²⁴⁵³ KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, p. 66.

²⁴⁵⁴ MELAMMED, René Levine (1991), “Some Death and Mourning customs of Castilian ‘Conversas’”, en *Exile and Diaspora*, pp. 157-167.

²⁴⁵⁵ MARÍN PADILLA, Encarnación (1983), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV: enfermedades y muertes”, *Sefarad*, XLIII, p. 316.

²⁴⁵⁶ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 87.

²⁴⁵⁷ Doc. 14. Proceso contra Juana García, viuda de Juan del Fierro, notario, ciudadano de Daroca, fols. 17v.-18.

Tras el óbito se acostumbra a derramar el agua de las tinajas y cántaros de la casa del difunto, creyendo que el alma se bañaría en ella durante los primeros siete días o que el ángel de la muerte limpiaría su espada. En otros lugares, por el contrario, se colocaba un vaso de agua durante la novena jornada en el alféizar de la ventana, los sábados y días de luto, para que el alma pudiera refrescarse. Las tinajas puestas boca abajo en la calle eran una muestra externa de dolor. Así lo hizo Gracia Benedit, vecina de Calatayud, a propósito de la defunción de una sobrina, para conjurar los fallecimientos que se producían en su familia: “derramo el agua de las tenajas que tenia en casa”, aconsejada por la viuda de Juan de Segovia, zapatero, “porque le dixo que si lo hazia que no morian mas en su casa porque morian mucho”²⁴⁵⁸.

La inexorabilidad de la muerte ejerce un poderoso influjo sobre las conversas, de modo que muchas no dudaban en buscar consuelo en las prácticas de sus mayores. Era crucial morir como judía, y no como cristiana, para aquellas cuya conversión había sido impuesta o fingida; una cosa era afrontar las acechanzas de la vida cotidiana y otro bien distinta encarar la muerte. Es este el momento en el que afloran las creencias auténticas, pues reafirmar su judaísmo en el lecho de muerte aseguraba “un puesto en la cadena de la tradición ancestral”²⁴⁵⁹.

Porque si algo es inequívoco es la fugacidad de la existencia terrenal (“por la inobediencia de nuestro padre Adam a todo el humanal linatge seha adquirida muert corporal, e no sea en este mundo mas cierta cosa que la muert ni mas incierta que la hora de aquella” o “como toda persona que en carne yes puesta, a la muert corporal escapar non puede”), máxime cuando la vejez (“puesto en bellez e antiga edat e al todo tal que fins contuvo servicio e bueno no puedo passar ni mi vida conservar”) o la enfermedad imponen su dictamen²⁴⁶⁰. No es óbice para que la mujer, “seyendo sana, en mi buen seso et firme memoria, sabiendo que he de

²⁴⁵⁸ Doc. 20. Proceso contra Gracia Benedit, viuda de Juan de Sant Jorge, habitante en Calatayud, fol. 16.

²⁴⁵⁹ GITLITZK, David (2003), *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, p. 254.

²⁴⁶⁰ BLASCO ORELLANA, Meritxell; MAGDALENA NOM DE DEU, J. Ramón & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), “Últimas voluntades de los judíos de Aragón: testamento de doña Oro, mujer de Samuel Rimoch, judía de Monzón (1463)”, *Studia Judaica*, XIV/1-2, pp. 433-460.

morir, no sabiendo la hora, queriendo seyer provehida”, teste “porque la vida de aqueste mundo yes incierta et enganyosa et persona alguna de la muert corporal scapar non puede”²⁴⁶¹.

Existe un imperativo cultural que requiere manifestar públicamente el dolor; me refiero al lamento ritual. Según E. DURKHEIM, “el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales”, sino una codificación social de la expresión de dichas emociones, con apenas espacio psicológico para la expresión del sentimiento personal²⁴⁶². El ritual actúa como respuesta colectiva a la experiencia de la desgracia y se convierte en un modo de expiación que purga el alma de inquietudes, inseguridades y temores²⁴⁶³. La emociones, en tanto que propiciadoras de la comunicación colectiva, constituyen la red sobre la que se conforma la vida social²⁴⁶⁴.

Su discípulo R. HERTZ, integrante del grupo del *Année Sociologique*, en su ensayo sobre “representación colectiva de la muerte”²⁴⁶⁵, cuestiona la necesidad de entenderla como un acontecimiento episódico²⁴⁶⁶, y describe el duelo como un ritual similar al matrimonio, en tanto que ambos sirven como ritos de paso, cuya estructura tripartita de “separación, liminalidad y reintegración” facilita la estabilidad personal y social, además de resolver una “crisis de presencia”, volviendo a integrar al individuo en su existencia cotidiana²⁴⁶⁷.

²⁴⁶¹ BLASCO, Asunción (1991), “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte”, *Aragón en la Edad Media*, 9, doc. 9.

²⁴⁶² DURKHEIM, Émile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, Disponible en http://www.arnaldomartinez.net/sociologia/durkheim_Las_formas.pdf [Consultado: 27/06/2016].

²⁴⁶³ RAMOS TORRE, Ramón (2012), “Sociología del mal y teodicea en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim”, *Política y sociedad*, 49/2, pp. 227-228.

²⁴⁶⁴ ANTÓN HURTADO, Fina (2015), “Antropología del miedo”, *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 3/2, pp. 264-265.

²⁴⁶⁵ HERTZ, Robert (1990), “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”, en *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid, p. 17.

²⁴⁶⁶ HERTZ, Robert (1999), “Sobre el pecado y la expiación en las sociedades primitivas”, *Revista de Occidente*, 222, pp. 17-36.

²⁴⁶⁷ AMELANG, James S. (2009), “La viuda alegre: miedo y luto en el lamento ritual Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, pp. 211 y 216.

Velar al muerto es un aspecto importante, porque representa una idea crucial: evitar la soledad del cadáver hasta que sea inhumado. Su importancia radica en la creencia de la vinculación de los difuntos con respecto a los vivos, así como la idea de que el muerto siente y sufre, y por lo tanto, de alguna manera, vive²⁴⁶⁸. Se asume que al morir una persona el alma abandona el cuerpo, pero mantiene cierto vínculo con él durante el primer año²⁴⁶⁹. Durante el duelo es un muerto especial, liminal, que no está vivo pero que no se ha proyectado todavía al espacio de ultratumba; pertenece al mas allá pero está en el *aquí*. En este ínterin es un estar sin estar, un ser desposeído de ser.

Tras las prácticas socializadas del luto existe un trasunto emocional, un proceso psíquico de pérdida si afecta a los círculos de *propinquidad*: es el terreno individual del duelo. El llanto o "planto" en el código antropológico es una expresión universal de tristeza y pena; el núcleo semántico y la matriz figurativa del dolor. Cosa bien distinta es la efusión de lágrimas –*grandes llantos o lloros e llantos*– como exteriorización del dolor en los entierros y funerales, pues el dolor se colectiviza.

Donosa Ruiz, viuda de Teruel, que hubo de afrontar la muerte de tres de sus hijos en edad adulta, sufrió especialmente la pérdida de uno de sus varones más dilectos, que falleció defendiendo las armas de Aragón en el sitio de Otranto, frente a la amenaza de la flota turco, en el verano de 1480²⁴⁷⁰: “he fecho con grant duelo que como a mala christiana como devia recorrer a nuestro Redemptor Ihesu

²⁴⁶⁸ BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2015), “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 88.

²⁴⁶⁹ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2012), “La arqueología funeraria judía en el marco de la Arqueología de la muerte”, p. 46.

²⁴⁷⁰ En ella, una flota turca al mando de Bajá Gedik Ahmed tomó la ciudad, situada en la costa este de la península de Salento, límite divisorio entre el mar Adriático y el Jónico, como represalia por el apoyo que Fernando I de Nápoles prestaba a los caballeros de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén, que defendía la fortaleza de Rodas frente a las incursiones otomanas. Probablemente uno de sus hijos formaba parte precisamente de la guarnición aragonesa de cuatrocientos hombres bajo el mando de Francesco Largo quienes, incapaces de resistir tras sus murallas, se refugiaron en el castillo, que cayó en poder turco el 11 de agosto, después de un impenitente bombardeo artillero. Cfr. MONDOLA, Roberto (2014), “La Conquista Otomana de Otranto de 1480 en la historiografía italiana y española (siglos XV-XVI-XVII)”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 36, pp. 35-58.

Christo me so estada encerrada en casa plorando grant tiempo, no yndo a missa ni saliendo de casa, sino fasta el corral que sta delante de mi casa²⁴⁷¹.

Siendo un precepto sagrado inhumar a sus difuntos, pronto se instituyen las cofradías funerarias, que se encuentran entre las más antiguas y prestigiosas del Reino²⁴⁷². Es más, en las *takkanôt* ratificadas por el rey Alfonso IV en 1323, referidas a “la confraria de los cavafuessas” de la aljama de Huesca, a propósito de las visitas los sábados a los enfermos, se habla tanto de “confrades” como de “confradessas”²⁴⁷³.

Entre las gentes del medievo hispánico es habitual exteriorizar su dolor ante la pérdida de un semejante. Pues llanto y dolor constituyen “condimento y expresión del amor vivido con intensidad, pero es sobre todo ante la presencia de la muerte, de la muerte ajena, se podría decir, donde estas vivencias encuentran un escenario habitual y natural de expresión”²⁴⁷⁴.

Plañideras, dolientes profesionales o lloronas, carecen de vínculos emocionales palpables. Todavía no se ha producido el cambio radical de siglos posteriores donde el sentimiento afirma su superioridad sobre el gesto y relega el ritual a un estatus menor: el triunfo de lo interno sobre lo externo, de lo real sobre lo representado –que pudiera disfrazar e incluso confundir deliberadamente las emociones que intenta mantener bajo control–, de la sinceridad sobre la simulación²⁴⁷⁵.

El estudio de sentimientos reales se aborda en un esquema heurístico que atribuye a la acción ritual la capacidad de resolver con éxito la amenaza de desintegración psicológica que plantea la desgracia personal. Apenas se

²⁴⁷¹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20v.

²⁴⁷² ASSIS, Yom Tov (1992), “Welfare and mutual aid in the Spanish Jewish Communities”, en *Moreshet Sepharad; the Sephardi Legacy*, Jerusalem, vol. I, pp. 318-345.

²⁴⁷³ BAER, Fritz (1929), *Die Juden im Christlichen Spanien: Aragon und Navarra*, Berlin, Gregg International Publisher Limited, doc. 179.

²⁴⁷⁴ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), “Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”, *Cuadernos de Historia de España, versión On-line* 83, pp. 107-139.

²⁴⁷⁵ AMELANG, James S. (2009), “La viuda alegre: miedo y luto en el lamento ritual Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna”, p. 222.

cuestionan los autores coetáneos su sinceridad. Entre estas excepciones cabe destacar la obra *De la mujer cristiana* de Juan Luis Vives (1523) en el capítulo dedicado a “De luctu viudarum”, donde recomienda frente a cualquier exceso, que entendía como pecado, “hinc honeste lacrimae, hinc justus dolor et planctus non improbandus”²⁴⁷⁶.

En lo que sutilmente A. MUÑOZ denomina *performance* del duelo, confluyen llanto, palabras y gestos, que “nos llevan al mundo de la lágrima –manifestación de reconocido valor espiritual–, a las acciones gestualizadas de los agentes rituales, y a las señales acústicas que, hermanadas con la palabra, se activaban para plañir el dolor”. Contando con la influencia de la maternidad, en los ritos funerarios su papel de cuidadora se prolonga más allá de la muerte.

Una y otra vez las noticias porfían en el protagonismo relevante de las mujeres en el duelo. Su presencia en este ámbito –madres, esposas, hijas y otras parientas– es un exponente específico y significativo de la “agenda ritual femenina”. Esta evidente feminización remite al saber hacer; nos habla de diligencia, eficacia y reconocimiento social²⁴⁷⁷. Apuntan a cierta especialización entre algunas cristianas que reciben el nombre de *corredoras de entierros*²⁴⁷⁸, ¿acaso por la creencia generalizada de un comportamiento más piadoso de las mujeres?

Existen plañideras judías, costumbre corroborada por algunas disposiciones talmúdicas que recomiendan incluso a las familias modestas el acompañamiento

²⁴⁷⁶ “Sepa la mujer piadosa que, una vez muerto el marido, ha recibido el mayor de los males, porque le ha sido arrebatado aquel pecho lleno de caridad y de mutuo amor. No solo desapareció para ella la mitad de su alma (pues así lo denominaron los hombres doctos a quienes amaron con todas las fuerzas del mundo), sino que el alma entera le ha sido sustraída y ha perecido. Entonces sobrevienen las lágrimas honestas, el dolor justificado, los lloros no reprochables; la prueba mayor de un espíritu desvergonzado y cruel está en no llorar al marido muerto. Existen dos clases de mujeres que, cuando lloran a los maridos, pecan igualmente, aunque sea por motivos diferentes: las que lloran demasiado y las que lloran poco”. VIVES, Juan Luis, *De la mujer cristiana*, lib. III, cap. I, incipit.

²⁴⁷⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), “Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”, pp. 107-139.

²⁴⁷⁸ GARCÍA HERRERO, María Carmen (1990), *Las mujeres de Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, vol. II, p. 48.

del cortejo fúnebre por un coro de mujeres²⁴⁷⁹. Estas profesionales –que existían en ciudades como Zaragoza, invocando los *responsa* de rabí Yishaq bar Sese Perfet, en la segunda mitad del siglo XIV– prestaban sus servicios (“plantos”, recitación de elegías, cánticos, palmas, etc.) en funerales de distintas confesiones²⁴⁸⁰.

Las fuentes se refieren a las mujeres que “endecharon e cantaron, dandose palmadas como fassen los judios”²⁴⁸¹. Advuértase que endechar, del hebreo *qîn*, no solo significa expresar un lamento sino también “cantar”, es decir, comporta una canción triste y melancólica que se entona como un lamento, en señal de duelo por la muerte de un ser cercano o por las calamidades con que la vida nos provee²⁴⁸². Es más, se repartían trozos de lienzo, a guisa de pequeños pañuelos, que guardaban en cajas, con los que las judías y conversas más allegadas enjugaban las lágrimas²⁴⁸³.

Las plañideras se exhiben “descabelladas”²⁴⁸⁴, arrojan las tocas al suelo o se rasgan las vestiduras, cruzan las manos tras la cabeza, balanceando el cuerpo con una cadencia rítmica con la que acompasar el llanto y “deshacer el nudo de emociones múltiples y complejas que detonaba la pérdida”²⁴⁸⁵. Se podría trazar cierto parangón con las *orantes por encargo*, a las que se remuneraba por lo común con diez sueldos para que reconfortaran con sus oraciones el alma del

²⁴⁷⁹ La oración sinagoga permite disponer de un espacio de expresividad contenida. TAITZ, Emily (1992), “Women's voices, women's prayers; women in the European synagogues of the Middle Ages”, en *Daughters of the King: Women and the Synagogue*, Philadelphia, Jewish Publication Society, pp. 59-71.

²⁴⁸⁰ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, Madrid, Ediciones del Orto, p. 339.

²⁴⁸¹ MORENO KOCH, Yolanda (1977), “La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489-1492”, *Sefarad*, 37/2, p. 356.

²⁴⁸² ALVAR LÓPEZ, Manuel (1957), “Precisiones en torno a las endechas judeo-españolas”, *Sefarad*, 17/1, pp. 129-143.

²⁴⁸³ MARÍN PADILLA, Encarnación (1983), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo xv en Aragón: Enfermedades y muertes”, *Sefarad*, 43/2, p. 287.

²⁴⁸⁴ BARTLETT, Robert (1994), “Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 4, pp. 43-60.

²⁴⁸⁵ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), “Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)”, pp. 107-139.

difunto²⁴⁸⁶ y enaltecieron las cualidades del finado: “guayas, guayas, que murio el que bien façia”²⁴⁸⁷.

Los testimonios mencionan los ayunos realizados en honor de los difuntos, llamados *ta’anit iajid*, o penitencia individual, tras el fallecimiento de los padres o un pariente cercano. Durante la primera semana se suspenden las actividades cotidianas y se permanece en el interior del domicilio. Se leen Salmos, el libro de Jacob o el Eclesiastés, se comentan pasajes alusivos de la *Mishná*, etc. La dieta se restringe a pescado cocido, aceitunas, huevos duros –símbolo de acatamiento de la voluntad divina²⁴⁸⁸–, verduras, frutas, hortalizas (el *cohuerzo*)²⁴⁸⁹, y el agua traída de la fuente: “cuando murio su madre en toda la semana no comieron carne, sino pescado, y no vebieron del agua que stava en casa el dia en que ella murio”. Los deudos se sientan en el suelo, en taburetes o sobre almadragues, calzando alpargatas. Algunas mujeres disponían durante nueve días “un candil encendido cada noche, encerrado en la cambra donde morio su marido, y esto porque creya que el alma del dicho su marido venia alli cada noche”²⁴⁹⁰.

3.5 CARIDAD: “ÇEDAQUA E ALMOSNAS A JODIOS POBRES”

Para un judío es preceptivo practicar la caridad con los pobres conforme a sus necesidades –cuando sus recursos de lo permitan–, pues así está escrito en la

²⁴⁸⁶ CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2004), “El status femenino desde el punto de vista del trabajo (Zaragoza, siglo XIV)”, *Aragón en la Edad Media*, XVIII, p. 281.

²⁴⁸⁷ CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2012), “La arqueología funeraria judía en el marco de la Arqueología de la muerte”, p. 55.

²⁴⁸⁸ En la cultura china, entre los objetos que se colocan rodeando el ataúd figura, en el lateral izquierdo, un cuenco de arroz que contiene un hueco duro y cocido, al que se le practica un orificio en la parte superior, insertando dos palillos, bien en el huevo o en el arroz. El ritual consiste primero en postrarse delante de la “tabla del alma”, tras lo cual se hace pasar a los niños por debajo del ataúd, sustentado por dos bancos; para que se conviertan en hombres valientes, deben comer el huevo colocado dentro del cuenco del arroz, significando “engullir el valor”. MARTÍNEZ ROBLEDO, María Isabel (2010), “Supersticiones y ritos funerarios en China”, en *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, Granada, Universidad de Granada, p. 723-724.

²⁴⁸⁹ KAY DAVIDSON, Linda (2010), “Y un huevo: la comida de los ritos tránsito y transición”, en *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías, XVI Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, pp. 117-126.

²⁴⁹⁰ GITLITZK, David (2010), “Conversos, ollas e inquisidores: duelos y quebrantos”, en *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías*, pp. 89-106.

Torah: “sin falta le abrirás tu mano”²⁴⁹¹, así como “los sostendrás, al forastero como al residente, para que viva contigo y viva tu hermano contigo”²⁴⁹². El escrupuloso cumplimiento de esta virtud es distintivo del hombre justo, de la simiente de Abraham, pues “lo he señalado para que ordene a sus hijos a hacer caridad”²⁴⁹³.

Todo aquel que viendo un pobre que pide limosna aparta su vista de él y no le da caridad, transgrede una prohibición: “no endurezcas tu corazón ni cierres tu mano para tu hermano indigente”²⁴⁹⁴. Es obligación moral procurarle lo que le faltare –abrigo, utensilios domésticos, concertarle un matrimonio si carece de esposa o marido–, sin enriquecerlo²⁴⁹⁵. En el ejercicio de la caridad –en el mundo cristiano la organización asistencial tiende a ser asumida por la sociedad civil²⁴⁹⁶– y a los necesitados se aprecia un perfil femenino²⁴⁹⁷.

Son múltiples los ejemplos que pueden traerse a colación. En el auto celebrado en junio de 1488 se consigna que entre los cargos que se reprochaban a Aldonza de Perpinyán, relajada *post mortem*, figura haber entregado ciertas dádivas para vestir a doce indigentes en honor de las Doce Tribus de Israel²⁴⁹⁸. Otro judío refiere que cuando visitó a Isabel Fajol y a su nuera, vecinas de Huesca, le entregaron un óbolo consistente en un dinero para la “bolsa de la cedaqua de los jodios”, de la que él era recaudador²⁴⁹⁹.

Tras los actos de caridad se esconde la convicción de que la benefactora recibirá las bendiciones de Dios. María Salvat entregaba dádivas a algunos judíos para que

²⁴⁹¹ Deuteronomio 15:8.

²⁴⁹² Levítico, 25:35-36.

²⁴⁹³ Génesis, 18:19.

²⁴⁹⁴ Deuteronomio, 15:7.

²⁴⁹⁵ Deuteronomio, 15:8.

²⁴⁹⁶ CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, *Revista d’Història Medieval, Jueus, conversos i cristians: mons en contacte*, 4, p. 186.

²⁴⁹⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), “El relato biográfico de Santa Isabel de Portugal”, en *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, p. 41.

²⁴⁹⁸ LEA, Henry Charles (1982), *Historia de la Inquisición Española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, vol. 1, p. 853.

²⁴⁹⁹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fol. 18.

elevaran plegarias en pro de la salvación de su alma²⁵⁰⁰; Gracia Ruiz “dava almosna a judios por limosna porque dayunassen e rogassen a Dios por la salut de aquellos”²⁵⁰¹; mientras que Angelina Salvat, cumplía con este acto de desprendimiento por devoción todos los viernes²⁵⁰².

A Esperanza de Santa Fe, viuda avecindada en Sariñena, poco después de convertirse, se le acercó un judío mendicante suplicándole una limosna, correspondiéndole con dos dineros. Alega que lo hizo “por amor de Dios”, según una axiología universal compartida por las religiones monoteísta, moviéndole sus sentimientos humanitarios hacia un semejante necesitado, sin que se sintiera condicionada por la confesionalidad del menesteroso²⁵⁰³. A ello se añadía el auxilio que procuraba a una hermana judía, residente en Zaragoza, quien atravesaba severas estreches, pues debía procurarle alimentos, máxime cuando ella “tenia bien de lo suyo”. Alega que se trataba no solo del imperativo fraterno de atender sus necesidades elementales, sino que aprovechaba su adversidad “por ver si podria convertirla para que se hiziesse christiana”, de modo que “muchas vezes le dava de comer y le socorria de dineros y de lo que podía”²⁵⁰⁴.

3.6 SORTILEGIOS Y HECHICERÍAS: “ÇIZAÑA DE LA SUPERSTICION”

Las prescripciones farmacológicas han sido, de siempre, concomitantes de la magia y los hechizos, y han formado parte de las estrategias femeninas²⁵⁰⁵, al igual que entre los médicos de formación universitaria con los que comparten ocasionalmente un *substratum* común²⁵⁰⁶. Esta dualidad, medicina oficial y popular,

²⁵⁰⁰ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón. fol. 82v.

²⁵⁰¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 3, n. 5, fol. 64.

²⁵⁰² A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 13, n. 16, fol. 64v.

²⁵⁰³ Doc. 23. Proceso contra Esperanza de Santa Fe, viuda de Pablo de Santa Fe, vecina de Sariñena, fols. 1-1v.

²⁵⁰⁴ *Ibíd.*, fols. 1v.-2.

²⁵⁰⁵ CABALLEROS NAVAS, Carmen (2000), “Magia: experiencia femenina y práctica de la relación”, en *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, Horas y Horas, pp. 33-54.

²⁵⁰⁶ CABALLEROS NAVAS, Carmen (2008), “Medicine and pharmacy for women: the encounter of Jewish thinking and practices with the Arabic and Christian medical traditions”, *European Review*, 16, pp. 249-259

causaba susceptibilidad en las autoridades civiles y religiosas, pues junto las médicas y cirujanas conviven judías y conversas²⁵⁰⁷ condenadas por ejercer hechicerías y sortilegios²⁵⁰⁸.

El primer mandamiento del Decálogo, compartido por judíos y cristianos, adquiere condición radical, al proscribir expresamente el culto idolátrico o sectario, así como las creencias o prácticas relacionadas con invocaciones diabólicas, maleficios, adivinaciones, sortilegios, magias o hechicerías²⁵⁰⁹. En el Israel bíblico, el arte de la medicina y del curanderismo es ejercido por personas que se hallan en contacto con el mundo sobrenatural, como los hombres de Dios, los magos y los sacerdotes²⁵¹⁰.

En estos remedios, reforzados con plegarias y amuletos, se diluyen los límites entre la magia curativa, religiosa, supersticiosa y apotropaica, si bien entrañan un común denominador, cual es la búsqueda de bienestar de sí mismas y de sus próximos en un heteróclito muestrario: prevención y curación de enfermedades, protección de vástagos, “mal de ojo”, obtención del elixir del amor, intervención en el ciclo de la vida (tratamientos de fertilidad, prácticas abortivas, “empreñamientos”, etc.)²⁵¹¹.

La ilicitud se produce ante una superstición que atenta contra el culto a Dios y la virtud de la religión, mediante usos ceremoniales errados y prácticas condenados

& MUÑOZ SOLLÁ, Ricardo (2011), “De materia médica. Físicos, doctores y artes adivinatorias en la Castilla conversa”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, pp. 125-148.

²⁵⁰⁷ SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972 y 1973), “Los judaizantes turolenses en el siglo XV”, *Sefarad*, XXXII, p. 319 & XXXIII, pp. 136, 143 y 334.

²⁵⁰⁸ El Talmud considera una inclinación innata en la mujer, en especial en la vejez, las prácticas ocultistas. *Yoma*, 83b & *Sanedrín*, 67a.

²⁵⁰⁹ *Compilatio omnium constitutionum tam provincilium quod synodaliū cesaraugustanum facta per Alfonsum de Aragonia*, § De sortilegiis, fol. 74v.

²⁵¹⁰ Es conocido el conjuro que los sacerdotes aplicaban en la purificación de los leprosos. Levítico, 14:1-8.

²⁵¹¹ CABALLEROS NAVAS, Carmen (1999), “El ‘Libro de Amor de Mujeres’ o ‘Libro del Régimen de las Mujeres’: un compendio de saberes femeninos escrito en hebreo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo*, 48, pp. 77-93 & CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2002), “Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval”, *En la España Medieval*, 25, pp. 58-59.

por la Iglesia²⁵¹². Según las tesis postuladas por los magistrados, cuyas raíces se hunden en san AGUSTÍN, estos ardides nacen de "la malicia abominable de algunas personas y de la codicia o curiosidad detestable de otras para sobresembrar la zizaña de sus supersticiones", mereciendo excomunión mayor²⁵¹³.

En consecuencia, se prohíbe que cualquier persona "use por si para saber futuros contingentes o cosas ocultas que en la disposicion en que se hallan no se puedan saber por fuerças humanas de adivinaciones supersticiosas, quales son la astrologia judiciaria²⁵¹⁴, con que se pretenden saber los futuros contingentes que dependen del arbitrio humano o que solo pueden hazerse por influxo sobrenatural de Dios, como el estado del alma, los dones de la gracia, las riquezas, honores, fortuna, casamientos, estados de la vida y cosas semejantes, cuya eleccion depende de la libre voluntad de los hombres", pues el creyente ha de encomendarse a su Creador²⁵¹⁵. Las artes adivinatorias no son objeto de sanción criminal, pero actúan de agravante; solo tienen aceptación los amuletos, el cedazo, la quiromancia y la *physionómia* en lo que tiene de interpretación de los signos naturales para discernir el futuro²⁵¹⁶.

Los sabios musulmanes, judíos y cristianos pretendieron demostrar que no existía antagonismo entre la Divina Providencia y la vigencia de la Astrología como causante de los cambios que acontecen en el mundo sublunar²⁵¹⁷. Entre los segundos se dieron casos aislados, como MAIMÓNIDES, que criticaron que el curso

²⁵¹² *Decretum Gratiani*, C. 26, q. 1, c. 3 y 4 & C. 9,18.

²⁵¹³ *Constituciones Synodales ordenadas por el Excmo. Sr. D. Antonio Ybáñez de la Riva Herrera*, lib. 3, tít. XII De sortilegiis, p. 470.

²⁵¹⁴ Entre los recursos que tenían los médicos para el diagnóstico, el principal era la orina (color, sedimento, densidad, espuma). Los que poseen formación universitaria también tomaban el pulso o examinaban la sangre. Entre los medios más utilizados en el tratamiento estaban las dietas, las purgas, la sangría, las pócimas. En algunos casos se recurre a la astrología para fijar la fecha o el tiempo más adecuado para una intervención. KOZODOY, Maud (2013), "The Physician in Medieval Iberia (1100-1500)", en *The Jew in Medieval Iberia 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, pp. 102-137.

²⁵¹⁵ *Constituciones Synodales ordenadas por el Excmo. Sr. D. Antonio Ybáñez de la Riva Herrera*, lib. 3, tít. XII De sortilegiis, p. 471.

²⁵¹⁶ CARO BAROJA, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, p. 254.

²⁵¹⁷ No obstante, la astrología se cristianizó en parte gracias al influjo de santo Tomás de Aquino porque "astra inclinant, non necessitant". De hecho, en los calendarios cristianos cada vez fue más frecuente la relación del ciclo litúrgico con el mensario. SEBASTIÁN, Santiago (1995), *Emblemática e Historia del Arte*, Madrid, SGEL, pp. 187 y 205.

de los planetas fuese responsable de las modificaciones que sucedían en la vida del individuo y de la sociedad, por contradecir la idea de Providencia, el libre albedrío, la recompensa y el castigo, base que fundamenta el pensamiento religioso²⁵¹⁸.

Es tarea ardua trazar la frontera entre la medicina "oficial" y las prácticas alternativas a las que acuden como última solución personas de extracción humilde que no pueden permitirse los honorarios de un galeno²⁵¹⁹. Algunos legajos contienen auténticos remedios curativos, patrimonio del acervo terapéutico popular, como la ingesta de riñón de carnero asado "para acarrear leche que las mugeres crían"²⁵²⁰; aunque también se teme lo contrario ("havia encortado que no tetasse", "haziendo que no puedan tomar el pecho las criaturas a sus madres")²⁵²¹. Asimismo, alimentan filtros de amor para potenciar la atracción sexual²⁵²².

La sospecha se basa en la inextricabilidad de las fórmulas empleadas, donde lo misterico conduce a lo pecaminoso, retrotrayéndose a ancestrales usos taumatúrgicos: "haciendo enxarmos y sennales sobre las personas que le llevaban para ayudarles, diziendo ciertas palabras, las quales no se puede comprehender". Esta misma ininteligibilidad es adjudicada a las invocaciones diabólicas "usa de supersticiones y hechizarias y de cosas reprobadas por la Sancta Madre Yglesia... y

²⁵¹⁸ BARKAI, Ron (1988), "Magia culta y magia popular en la Edad Media y el Renacimiento", en *Actas del III Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, p. 41.

²⁵¹⁹ Caracterizado por el uso indiscriminado de severas purgas y contundentes lavativas y sangrías. GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1990), "Cuerpo y enfermedades en el Antiguo Régimen. Algunas reflexiones", en *Les corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Université de Paris III, p. 137.

²⁵²⁰ FALCÓN PÉREZ, ISABEL & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2000), *Procesos criminales en el Arzobispado de Zaragoza (ss. XV-XVIII)*, docs. 604 y 610.

²⁵²¹ TAUSIET CARLES, María (1997), "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad", *Manuscripts*, 15, pp. 377-392.

²⁵²² TESTON NÚÑEZ, Isabel (1992), "El pecado y la carne durante el período moderno", en *Pecado, Poder y Sociedad en la Historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, p. 131 & SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena (1992), "La Inquisición y los 'delitos menores'", en *La Mujer y la Sexualidad en el Antiguo Régimen, Las Perspectiva Inquisitorial*, Madrid, Akal, pp. 178-181.

diziendo ciertas palabras que no se pueden bien comprender, por lo qual tiene por cierto que haze invocaciones al demonio"²⁵²³.

Por lo común, este gremio de las *sanadoras* o curanderas es requerido para curar enfermedades, evitar la pérdida de las cosechas o paliar sequías, romper hechizos, ensalmar, asistir a los partos, garantizar la fecundidad de los animales domésticos, desatar la pasión amorosa o la atracción erótica²⁵²⁴, etc. Se transita la senda de lo inconsciente y lo supersticioso, con su cohorte de conjuros, vaticinios, exorcismos, plegarias, talismanes, hierbas, cuya práctica es transcultural y femenina.

Si el hechicero se asocia con la sanación e imposición de manos, las brujas ("encortaderas", "medizineras", "bruxas", "hechizeras", "xorquinas", "sanctiguaderas", "enxarmadoras") se vinculan a los pactos diabólicos y al mal de ojo²⁵²⁵. Algunos procesos instruidos en el arzobispado de Zaragoza relatan el protocolo de sanación entre los cristianos precedido por la persignación y recitación de ensalmos con objetos personales, mientras que otros imponen los dedos índice, pulgar y corazón sobre la dolencia santiguándola²⁵²⁶.

El privilegio que atribuye a determinadas personas desgracias y enfermedades, incluso con consecuencias letales, en virtud del poder mágico de su mirada, es una creencia muy extendida. Frente a este "aojamiento" o "fascinación" los ensalmos de protección son una mezcla de ritos y fórmulas religiosas. Ya que no acepta la

²⁵²³ Como recoge la bula de Inocencio VIII, existe una auténtica fobia hacia el poder que la mujer ejerce sobre el placer, en cuanto poder sobre la vida; igual que puede rehusar procurar aquél, puede impedir que las mujeres conciban. KAPPLER, Claude (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, p. 304.

²⁵²⁴ Existen representaciones iconográficas de la mujer en documentos alquímicos, cuyo simbolismo se asocia a procesos vitalización de la materia. PÉREZ PARIENTE, Joaquín & PASCUAL VALDERRAMA, Ignacio (2010), "Sobre la relación entre la mujer y la alquimia: del laboratorio al símbolo", *Dossiers Feministes*, 14, pp. 34-54.

²⁵²⁵ Las historias de los testigos –fruto, las más, de fantasías y mentes calenturientas– refieren que la brujas inoculan y efunden venenos a través de diversos orificios corporales: boca, nariz, orejas y ojos, transmisores, éstos últimos, de "la envidia que emponzoña". TAUSIET CARLES, María (2000), De ahí el título de su excelente monografía *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

²⁵²⁶ FALCÓN PÉREZ, Isabel & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2000), *Procesos criminales en el Arzobispado de Zaragoza (ss. XV-XVIII)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, docs. 484 y 532.

interferencia casual fenomenológica, *vulgo* azar, sino que articula una teoría de las causas que se cataloga como una forma de brujería²⁵²⁷.

Conversas y judías participan activamente en el mundo de las desaojadoras, deshechizadoras, santiguadoras y ensalmadoras²⁵²⁸, no tanto de la Astrología²⁵²⁹. La prevención o la cura del mal de ojo es una constante; catar la cinta, echar las gotillas de aceite –“medir la cinta e hechar las gotillas a sus hijos”– el uso de amuletos²⁵³⁰ y de nóminas se repite²⁵³¹, al punto de que algunas autoras aseguran “que la vida de un ama de casa conversa giraba en torno a las comidas, las fiestas con sus vinculaciones sociales y el cuidar de la salud de los suyos”²⁵³².

Para conjurar el influjo del mal de ojo y comprobar que una persona lo poseía²⁵³³, se vertían en una taza con agua unas gotas de aceite, si se lograba ligarlas, efectivamente lo padecía, o bien se colocaba una prenda de un niño sobre un plato de agua, derramando unas gotas de aceite sobre esta, si el líquido oleoso se esparcía²⁵³⁴. Donosa Gracia, vecina de Teruel, habiendo enfermado su hijo Jaime, invitaba a unas judías quienes, “concelebrando” la ceremonia de las gotillas, le eliminaron el mal de ojo que le quebraba la salud: “le fazian cierta ceremonia

²⁵²⁷ GARCÍA AVILÉS, Alejandro (1991), “Religiosidad popular y pensamiento mágico en algunos ritos del Sureste español: notas sobre el mal de ojo en la Edad Media”, *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 3, pp. 125-126.

²⁵²⁸ CABALLERO NAVAS, Carmen (2011), “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval”, *Clío & Crimen*, 8, pp. 73-104.

²⁵²⁹ TELES DUCHOWNY, Aléxia (2010), “Astrologia e manuscritos medievais judaicos: interfaces”, *Agália, Publicaçom internacional da Associação Galega da Língua*, 101, pp. 35-55.

²⁵³⁰ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2011), “Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval; entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 169-178.

²⁵³¹ CABALLERO NAVAS, Carmen (2011), “Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, pp. 149-168.

²⁵³² GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1995), “Medicina popular en la Castilla judía y judeoconversa de los siglos XV y XVI”, *Helmántica: Revista de Filología clásica y Hebrea*, 46/139-141, p. 365.

²⁵³³ SANZ HERMIDA, Jacobo (1994), “La literatura de fascinación en la Península: una incursión por los tratados de mal de ojo de los siglos XV y XVI”, *Antropos. Revista de Documentación científica de la Cultura*, 154-155, pp. 106-111.

²⁵³⁴ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1995), “Medicina popular en la Castilla judía y judeoconversa de los siglos XV y XVI”, p. 366.

con gotillas, e la dicha su senyora dizia que la tomavan de ojo”²⁵³⁵. Su convecina Aldonza de Ali, “a persuasion de [algunas] judias”, colocó en la cuna de una de sus criaturas una escoba, un espejo y otras cosas a modo de ceremonia²⁵³⁶.

Asimismo, el empleo de “nóminas” a manera de amuletos era una costumbre que persiste entre las conversas. Uno de los contrahechizos más comunes era “catar la cinta” en caso de enfermedad o “medir la cinta” contra el mal de ojo de personas o animales, consistente en una *queme'ah* de pergamino cortado en forma de cinta o *ceñidor*, estrecha y alargada, que se colocaba sobre la frente del enfermo²⁵³⁷.

La quiromancia asume que la mano es una metáfora y que su fisonomía refleja el estado físico, mental y espiritual del individuo. La lectura de la palma permite conocer el carácter de la persona e incluso adivinar su futuro. En un plano superior, es el universo en un microcosmos, vinculando el mundo físico con el espiritual. Lo relevante de esta ciencia es que ofreció a sus coetáneos una oportunidad de entender el mundo y el lugar que ocupaban en él, al actuar como puerta de acceso al mundo espiritual, a la par que transmitían el carácter interno de la persona²⁵³⁸.

Blanca Adam, viuda de Zaragoza, es una conversa que cree en las artes adivinatorias (“fetillas”) de los “bonyanos”, que “dizian tal venturas havras” interpretando las líneas de la mano. De hecho se las hacía mirar, pues creía en sus poderes extrasensoriales. La ceremonia podía ser más compleja, como sucedió con su nuera Isabel de Bello, cuyo oficiante para averiguar “que ventura tenia” se medía

²⁵³⁵ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 2-2v.

²⁵³⁶ Doc. 4. Proceso contra Aldonza de Ali, viuda Luis Gracia, vecina de Teruel, fol. 3v.

²⁵³⁷ CAVALLERO, Constanza E. (2011), “Brujería, superstición y cuestión conversa: historias de construcción de otros-cristianos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1, pp. 343-373.

²⁵³⁸ PICKREN, Wade, E. (2015), *El libro de la Psicología. Del chamanismo a la neurociencia de vanguardia*, Kerkdriel, Librero, p. 20.

la cintura con una cinta, echaba unas gotas de aceite en una escudilla llena de agua y pronunciaba ciertas fórmula rituales ininteligibles²⁵³⁹.

4. DESCREIMIENTOS Y DISFRACES: SINAGOGA VS. ECCLESIA

Desde tiempos inmemoriales el diálogo obsesivo del judío con el/su origen lo ha convertido en un “enfermo de Dios” o un “afligido por Dios” que, transcendido a una reflexión ética, supone que “en esta enfermedad puede ir implícita la supervivencia del hombre en tanto que ser moral, vulnerable²⁵⁴⁰”. El judío puede ser un extraño para sí mismo, en una diáspora que representa alegórica y empíricamente una incesante peregrinación introspectiva²⁵⁴¹.

W. JAMES considera la religión como una relación moral de sentimientos, física o ritual; actos y experiencias de individuos en soledad en la medida en que mantienen un vínculo personal con la divinidad²⁵⁴². La identifica con cierta actitud hacia lo divino, cuya dimensión está adicionada de emoción, reivindicando el elemento sentimental sobre el intelectual²⁵⁴³.

El autor –que ejerció un notable influjo en el “misticismo del primer” L. WITTGENSTEIN, como confesará en una epístola a su amigo B. RUSSELL²⁵⁴⁴–, se aleja de las devociones profesadas a través de los rituales y las instituciones eclesiales, apostando por una experiencia personal, donde religión y ética confluyen de un

²⁵³⁹ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor, viuda de [...] Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 12v.

²⁵⁴⁰ STEINER, George (2000), *Errata*, Madrid, Siruela, p. 75.

²⁵⁴¹ CASSIGOLI SALAMON, Rossana (2013), “Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner”, *Revista de Filosofía*, 69, p. 41.

²⁵⁴² “Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever. JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Península, p. 17.

²⁵⁴³ JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, pp. 90 y 94.

²⁵⁴⁴ “Este libro me hace mucho bien. No quiero decir que vaya a convertirme en un santo, pero no estoy seguro de que no vaya a mejorar un poco en el sentido en que a mí me gustaría mejorar muchísimo: por ejemplo, creo que me ayuda mucho a liberarme de la *Sorge* –inquietud, desvelo– (en el sentido en que Goethe utiliza la palabra en la segunda parte del Fausto)”. WITTGENSTEIN, Ludwig (1979), *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus, Madrid, p. 16.

modo particular, así como un concepto personal de misticismo vinculado a la teoría de consciencia y pragmatismo²⁵⁴⁵. J. H. LEUBA, que formula el concepto del *subconscious self* o “conciencia subliminal” y del *faith-state*, es el precursor de la idea de que lo importante de Dios no es su “conocimiento” sino su “uso”²⁵⁴⁶.

El judaísmo carece de una unidad doctrinal en el sentido de poseer referencias necesarias para la fe, como el Credo o los Concilios entre los cristianos y el Corán para los musulmanes, y en ellas las alusiones a Jesús eran muy secundarias hasta su confrontación trágica con la *Christianitas Ecclesiológica*²⁵⁴⁷. Por el contrario, tiene una dimensión colectiva y comunitaria, religiosa y social, así como una íntima concepción de pertenencia histórica, elementos que le confieren un signo distintivo.

Reconocían en Jesús a un personaje histórico –ambos comparten el Decálogo y el mandamiento “amarás al prójimo como a ti mismo”²⁵⁴⁸, en el sentido de “proteger o abrigar al extraño”²⁵⁴⁹–, contrastable por la tradición, pero en modo alguno aceptaban los perfiles sobrenaturales atribuidos por los cristianos, pues su religión se basa en hechos y creencias sobrenaturales insertos en la Historia Sagrada de Israel²⁵⁵⁰.

²⁵⁴⁵ LUJÁN MARTÍNEZ, Horacio (1998), “William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteniano”, *Revista de Filosofía*, 30/3, pp. 96-104.

²⁵⁴⁶ DINGMAN, Ronnie (2009), *Toward a Theory of Mood*, Louisville, KY, University of Louisville, pp. 42-43.

²⁵⁴⁷ Sin embargo, un personaje llamado Yeshu (en hebreo: ישו) es mencionado en antiguos textos rabínicos, entre ellos el Talmud de Babilonia, redactado en fecha anterior al año 600, y la literatura midrásica, de entre 200 y 700. El nombre es similar a Yeshúa, que es considerado por muchos autores el nombre original de Jesús en arameo. En varios manuscritos del Talmud de Babilonia aparece con el sobrenombre “ha-Notztri”, que puede significar “el Nazareno”. En los textos rabínicos Yeshu aparece como un embaucador que empuja a los judíos a apostatar de su religión.

²⁵⁴⁸ Levítico, 19:12.

²⁵⁴⁹ Expresiones como amor o alegría, cuando se aplican en marcos jurídicos, no tienen relación con las emociones, sino que se aplican en el contexto de la buena voluntad libre y sin estar sujeta a ninguna coerción. DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 65.

²⁵⁵⁰ ALEXANDER, Philip (2014), “Towards a taxonomy of Jewish Messianisms”, *Revealed Wisdom; Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland*, Leiden, Brill, pp. 52-72.

Comparten una corriente de sobrenaturalidad nutrida en torno al Pentateuco, así un tronco abrahámico²⁵⁵¹, y la fe cristiana profesa el mismo respeto a la intervención de Dios en el devenir humano, con hechos que superaban las leyes de la naturaleza. Pero el reconocimiento de lo sobrenatural acontecía solo en el interior de la religión de cada comunidad, confirmando la predilección del amor de Dios hacia su Pueblo²⁵⁵².

Aunque las conversas rechazaran o pensaran que esas ceremonias eran vacuidades, estaban obligadas a comportarse como el resto de las féminas de su entorno, acudiendo a la iglesia y proyectando una “imagen” de buenas cristianas. En suma, a desempeñar con la mayor fidelidad o verismo un “personaje” verosímil que no despertara sospechas. De su capacidad de “camuflaje” dependería su suerte; de lo contrario corrían más riesgos de los necesarios, estando más pronto que tarde “en lenguas”, lo que les colocaría no solo en un grave aprieto sino en peligro cierto.

En su “disfraz” consta una amplio repertorios de rosarios y crucifijos, la asistencia a misa y la confesión, en una vida teatralizada; vivencias quizás de soslayo, pero siempre de supervivencia, aunque no siempre suficiente por ese “sexto sentido” femenino que intuye lo *abscóndito*, y que pasa desapercibido para el varón, menos perspicaz en los detalles. O el pespunte de la tentación de recaer en judaización, de la vuelta a unas raíces que dan sentido a toda su existencia, frente al desarraigo emocional de un presente que quizás ellas no eligieron, al trocar la fe sus padres siendo ellas niñas. Debían visibilizar su nuevo código de creencias, panoplia de una sinfonía de rituales.

Tuvieron que cambiar su forma de pensar y de sentir súbitamente, sin que existiera un sistema eficiente de catequización que les permitiera integrarse

²⁵⁵¹ KUSCHEL, Karl-Josef (1996), *Discordia en la casa de Abrahán: lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella, Editorial Verbo Divino, pp. 124-132.

²⁵⁵² EPALZA, Mikel de (1999), *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, p. 41.

paulatinamente dentro del cristianismo²⁵⁵³. El cronista real Hernando del Pulgar ponía el dedo en la llaga al apuntar que el conflicto se habría resuelto con menos persecuciones y más predicación²⁵⁵⁴.

4.1 DOGMAS: “DICHOS CONTRA LA FE CATHOLICA”

El Estado Moderno, forjado sobre una sociedad en constante transformación, estaba comprometido en una lucha contra la heterodoxia que paulatinamente –y con la asignatura pendiente de la reforma de las Órdenes religiosas– se convertirá en uno de los ejes del reinado de los Reyes Católicos. A ello contribuyó que en la segunda mitad del siglo XV la fe popular estuviera transida de supersticiones y errores doctrinales, siendo la Iglesia la única institución capaz de imponer un modelo de conducta y unos patrones morales²⁵⁵⁵.

No solo desconocían los principios fundamentales de la religión, sino que les resultaban inextricables algunos de sus preceptos, hecho que, por otro lado, compartían con un sector relevante de cristianos viejos. El judaísmo veía a Dios como la representación *par excellence* de la santidad. Además, en ningún lugar esta religión enseña que uno judío pueda salvarse simplemente por creer; toda creencia verdadera debe conducir a cumplir todos sus mandamientos, y observar una ética y una moral. Es interesante advertir la perspectiva del constructo de *verdad* que se fomenta: ¿por qué se condena la diferencia?, ¿quién posee la *verdad* absoluta?

4.1.1 TRINIDAD VS. UNICIDAD

Si para los judíos eran inadmisibles algunos dogmas del cristianismo, por vulnerar frontalmente las bases del monoteísmo –asumir la Trinidad hubiera

²⁵⁵³ FRAILE CONDE, C. (1998), “Las costumbres judaizantes de la comunidad conversa de Almazán a finales del siglo XV y principios del XVI”, *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 49, pp. 435-453.

²⁵⁵⁴ KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, p. 43.

²⁵⁵⁵ GÓMEZ VOZMEDIANO, MIGUEL (2005), “El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, p. 47.

supuesto una idolatría, pecado capital para los judíos, que debían sacrificar su vida antes que cometerlo²⁵⁵⁶—, para las nuevas profesas, que se debatían entre ambos credos, era todavía más complejo.

La confesión esencial de la fe y la Teología judía, plasmada en la recitación diaria de la *Semah* —“Escucha Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es uno”²⁵⁵⁷—, excluye radicalmente el misterio de la Trinidad²⁵⁵⁸, cuyo dogma fue fijado por el Primer Concilio de Constantinopla (381), siendo objeto confrontación en las polémicas judeocristianas y convirtiéndose en el argumento estrella de los apologetas cristianos²⁵⁵⁹.

Mosé ben MAIMÓN (RaMBaM), en su *Môreh nebûkîm* (*Guía de los Perplejos*), donde pretende elucidar las contradicciones aparentes entre religión y filosofía, ante textos filosóficos que parecían cuestionar las verdades de la fe —ante los espíritus “turbados” ante la encrucijada de la fe y el raciocinio—, glosa la idea fundamental de que Dios carece de una forma física. Es Eterno, está por encima del tiempo; es Infinito, más allá del espacio; no pudo haber nacido y no puede morir. Decir que Dios asume una forma humana hace a Dios pequeño, destruyendo su Unicidad y Divinidad²⁵⁶⁰.

Dios deriva del latín *Deus*, que simboliza las Tres Personas Distintas y un solo Dios verdadero. En consecuencia las conversas enfatizan la naturaleza unipersonal de Dios añadiendo el artículo determinado y omitiendo la “s”, transformándolo en “el Dio”²⁵⁶¹, negándose a aceptar el misterio de la Trinidad. La mujer de Pedro Ram, vecina de Monzón, le recordaba a su cónyuge que al día siguiente era sábado, a lo que este exclamó “¡para el Dio no me acordava!”²⁵⁶², mientras que

²⁵⁵⁶ DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, p. 25.

²⁵⁵⁷ Deuteronomio, 6:4.

²⁵⁵⁸ Mateo, 28:19.

²⁵⁵⁹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2006), “La esperanza mesiánica en el judaísmo hispano medieval”, *Estudios de Historia de España*, 8, pp. 11-58.

²⁵⁶⁰ FERNÁNDEZ LÓPEZ, José Antonio (2011), “Mostrador e enseñador de los turbados”: notas sobre el primer romancero de la ‘Guía de perplejos’”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, pp. 39-70.

²⁵⁶¹ ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, p. 181.

²⁵⁶² A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 17, n. 8, fol. 25v.

Fresina Pastor, conversando con su marido, le dijo en lengua hebrea: “el Dio nos hayude”²⁵⁶³.

Este es el motivo por el que el término *Dío –Hashém*, el Nombre– aparece casi sin excepción en pasajes en discurso directo, donde un testigo reproduce las palabras de la conversa. No en vano, rechazan utilizar la desinencia –s de Dios por entender que aludían a un plural; al menos hasta el siglo XIII se utilizó para referirse a los dioses paganos²⁵⁶⁴.

Uno de los textos más reveladores se debe a la pluma inquisitorial, cuando se recrimina a la viuda Donosa Graciana, vecina de Teruel, que cuando invocaba al Dios de Israel le pedía protección frente a los cristianos, a los que considera idólatras: “quando faze oracion, segun que ha costumbrado fazer a modo e forma judayqua, siempre ruega al *Dio* que la guarde de sus enemigos, reputando a los christianos lindos por enemigos e idolatres creyentes en tres dioses y no en huno solo”²⁵⁶⁵.

Los rabinos rechazan la interpretación cristológica de las narraciones y textos bíblicos²⁵⁶⁶, y refutan los argumentos cristianos basados en los escritos del Nuevo Testamento, como las interpretaciones que veían en el primer versículo del Génesis un indicio de la Trinidad, ya que el término hebreo *Elohim* (Dios) es plural y el verbo está en singular, de lo que se inferiría Trinidad en la Unidad²⁵⁶⁷.

Según relata María Vélez, esposa del difunto Joan de Velcer, de camino a la iglesia manifestó: “havemos de yr a la yglesia a adorar un tochuelo que alto esta en el cielo, el que nos fizo y nos ha de fazer”, reprochándole la testigo que “mas

²⁵⁶³ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 9, n. 9, fol. 14v.

²⁵⁶⁴ En realidad la forma *Dío (Deum)* debería haber sido el producto de una evolución normal a partir del acusativo, tal y como es el caso de los sustantivos de la segunda declinación latina. Sin embargo, la forma Dios tomó como punto de partida el nominativo (Deus) al igual que otros nombres de las Escrituras como Marcos o Pilatos. EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas*, pp. 252-253.

²⁵⁶⁵ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 7-14.

²⁵⁶⁶ PIÑEIRO, Antonio (2000), “El mesianismo de Jesús en el Cristianismo primitivo”, en *El mesianismo en el Cristianismo antiguo y el Judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, pp. 99-110.

²⁵⁶⁷ EPALZA, Mikel de (1999), *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, p. 47.

vos valdria no yr a la yglesia que yr con esa devoción”²⁵⁶⁸. Por su parte, la viuda turiasonense, María Ferrández, asegura que “Dios esta en el cielo, y los cristianos no lo veían”²⁵⁶⁹.

4.1.2 MESIANISMO DE CRISTO

La Biblia determina unos requisitos exigibles *sine qua non*²⁵⁷⁰ e irrenunciables, que el Mesías había de cumplir: erigir el Tercer Templo²⁵⁷¹; reunir a todos los judíos dispersos por el mundo en la Tierra de Israel²⁵⁷²; inaugurar una era de paz mundial en la que se ponga fin al odio, la opresión, el sufrimiento y la enfermedad²⁵⁷³; difundir el conocimiento universal sobre el Dios de Israel, uniendo a todas las razas en una sola²⁵⁷⁴. Según el judaísmo, Jesús, además de las relativas a la Redención, tampoco cumplió su descendencia de la estirpe de David²⁵⁷⁵ o el anuncio de su llegada por el profeta Elías²⁵⁷⁶.

Jeshua bar Yosef de Nazaret (Galilea) aparece en torno al año 28 como una figura carismática —un judío “laico”²⁵⁷⁷—, cuya autoridad no provenía de una acreditación institucional como la de los maestros, ni era tradicional o hereditaria como la de los sacerdotes, sino que se fundamentaba en sus cualidades personales. En esta línea aparece como un profeta escatológico, que realiza determinadas acciones simbólicas: reúne un grupo de doce discípulos como símbolo de la reunión de las tribus de Israel, celebra comidas inclusivas como signo de participación en un

²⁵⁶⁸ Doc. 22. Proceso contra Isabel de Santángel, viuda de Ximeno Cabrillas, vecina de Tarazona, fol. 5.

²⁵⁶⁹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 16, n. 7, fol. 3.

²⁵⁷⁰ GIRÓN BLANC, Luis F. (2000), “Diferentes planteamientos sobre la concepción mesiánica en Judaísmo y Cristianismo”, en *El mesianismo en el cristianismo antiguo y el judaísmo*, pp. 23-34.

²⁵⁷¹ Ezequiel, 37:26-28.

²⁵⁷² Isaías, 43:5-6.

²⁵⁷³ “Una nación no levantará espada contra otra nación; y tampoco los hombres estudiarán más cómo hacer guerra”. Isaías, 2:4.

²⁵⁷⁴ “Dios será Rey sobre todo el mundo ese día, Dios será Uno y Su Nombre será Uno”. Zacarías, 14:9.

²⁵⁷⁵ Génesis, 49:10 & Isaías, 11:1.

²⁵⁷⁶ PACIOS, Antonio (1957), *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, pp. 231-233 & BAER, Yitzhak (1998), *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altaíema, vol. II, pp. 446-474.

²⁵⁷⁷ FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2012), “Genealogía del Cristianismo como diálogo y conflicto con el judaísmo”, pp. 126-127.

banquete escatológico; efectúa sanaciones con las que los que acudían a Jesús comenzaban a experimentar la salvación final anunciada; es un sanador popular y un exorcista y un maestro que enseñaba con parábolas destellos de una nueva realidad. Pero ante todo invocaba una *metanoia*, es decir, un cambio de perspectiva en la forma de observar la realidad y de interpretar la voluntad de Dios en la *Torah* y en la Creación²⁵⁷⁸.

No debe omitirse que en este momento las profecías y el componente mesiánico, especialmente tras la caída de Constantinopla, jugarán un papel importante en la mentalidad popular e intelectual de la época, especialmente en la Corona de Aragón, proyectada sobre numerosos pensadores judeoconversos²⁵⁷⁹.

Empero, aceptan su origen davídico y reconocen implícitamente la fraternidad étnica de Jesús²⁵⁸⁰. Era “hijo del Pueblo de Israel” –hombre nacido en una comunidad hebrea de la Palestina romana (las corrientes imperantes lo sitúan en la ciudad de Belén)–, título que niegan a los cristianos, aunque no proclaman de forma explícita su *judaidad*, pese a que recibió el signo más evidente e indeleble de la Alianza²⁵⁸¹, reconocido por los textos evangélicos²⁵⁸², como es la circuncisión²⁵⁸³, por encima de su ascendencia familiar o su nombre hebraico-araméo. La condición de judío se adquiere por vía materna: es judío el que es hijo de madre judía, y en eso no cabía duda.

Por la troncalidad de la noción de un Dios trascendente en la fe judía, la mera hipótesis de que comparta los avatares de una existencia humana –que haya sido engendrado, padecido las miserias de la vida, las humillaciones de la Pasión, su

²⁵⁷⁸ BERNABÉ UBIETA, Carmen (2012), “El judío Jesús de Nazaret y el judaísmo de su tiempo”, en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, pp. 118-119.

²⁵⁷⁹ AMRÁN COHEN, Rica (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo y Cultura, pp. 114-147.

²⁵⁸⁰ GARCÍA CORDERO, Maximiliano (1994), “Las esperanzas mesiánicas judías y el mesianismo de Jesús”, en *Biblia, exégesis y cultura*, Pamplona, EUNSA, pp. 221-247.

²⁵⁸¹ “Se ha probado que Jesucristo fue el Mesías prometido en la Ley porque cumplió todo lo que de él estaba escrito en la Ley porque cumplió todo lo que de él estaba escrito en la Ley y en los Profetas”. AMRÁN, Rica (2006-2008), “Algunas reflexiones sobre el Tratado contra los judíos de Jaime Pérez de Valencia”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 15, p. 73.

²⁵⁸² Lucas, 2:21.

²⁵⁸³ Génesis, 17:7.

crucifixión como un malhechor, etc.²⁵⁸⁴— es absurdo. Jesús no es Dios porque ningún hombre puede ser Dios, porque Dios carece de rasgos humanos y es trascendente.

Cobra sentido así la comparecencia de Juan de Villanueva, bonetero de Zaragoza, quien refiere que “stando leyendo una carta Dalmau de Terrada, bonetero, quondam, desta ciuda (*sic*), una carta missiva a la puerta de su mesma casa, y leyendo en ella la postrer el buen Jesus sta con todos”, respondió la viuda del referido Dalmau que “si bueno fuera, no le açotaran”²⁵⁸⁵.

No son pocas las conversas que se interesan por el Mesías y de las circunstancias de su advenimiento, como ocurre a Isabel Ruiz, vecina de Calatayud, habiendo entrado ya en estado de viudez, no por mera curiosidad, sino como refiere Juçé Çarfati, judío de Valladolid, “mostrando tener afeccion a la Ley de Moysen”²⁵⁸⁶.

En clara sintonía, Gracia de Esplugás, viuda de Zaragoza, cuando la visitaron unos familiares judíos, conversaron en torno a la futura llegada del Mesías, y aunque no participaba argumentando junto a los varones —las mujeres no suelen intervenir activamente en este tipo de conversaciones, que protagonizan los hombres, aunque si practican una escucha activa, fruto de su educación—, asentía en sus razonamientos y “loaba lo que decían, y afirmaba que era asi verdat”²⁵⁸⁷.

4.1.3 ENCARNACIÓN: *SUPER CONCEPCIONE VIRGINIS MARIE*

La Virgen María, Madre de todos los cristianos, representa uno de los vórtices definitorios de las devociones de la mujer medieval²⁵⁸⁸, intensificándose en la Baja Edad Media el panteón de santas integradas en los ciclos litúrgicos²⁵⁸⁹.

²⁵⁸⁴ AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2009), “Una alegoría del triunfo de la iglesia sobre la sinagoga: el lienzo de la crucifixión del convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza)”, *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 36, pp. 301-314.

²⁵⁸⁵ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, 20, n. 6, fols. 74v.-75.

²⁵⁸⁶ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 28v.-29v.

²⁵⁸⁷ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugás, viuda de Rafael Cruyllas, habitante en Zaragoza, fol. 9.

²⁵⁸⁸ Los artistas, en conjunción con sus mecenas, configuraron interacciones creativas originales que ampliaban el elenco devocional, entrando a veces en conflicto con los cánones prescritos por la Iglesia. Cfr. GELFAND, Laura D. & BLICK, Sarah (coord.) (2011), *Push Me, Pull You: Imaginative and Emotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Leiden, Brill.

En la tradición cristiana, el culto a María asimila la mayor parte de las diosas clásicas vinculadas a la fertilidad²⁵⁹⁰. Aunque permaneció siempre virgen y no tuvo dolores de parto, amamantó a su hijo, demostrando su humanidad, su devoción ilimitada como madre y su relación amorosa para con su vástago²⁵⁹¹. De modo sutil, en el *ductus* de la escritura culta, a la par que se redactan las *Cantigas de Santa María* comienza a valorarse la maternidad no solo como una función reproductriz sino también como fuente de amor, afecto y honra. Asimismo, en *Las Partidas*, que contienen una reflexión moral llena de matices sobre la paternidad y la maternidad, se denomina a la función materna “oficio de madre”²⁵⁹².

Sin embargo, no goza del estatus divino atribuido a la antigua *Mater* de las deidades²⁵⁹³, pues frente a las inmortales politeístas, vive una vida que concluye, al igual que el resto de los humanos. Ni es diosa ni una mujer con la que puedan equipararse sus congéneres, dado que se le distingue por ser “única entre las mujeres”²⁵⁹⁴. Su figura revela hasta qué punto el papel secundario de la mujer está inscrito en el imaginario de los tres monoteísmos triunfantes²⁵⁹⁵; como defiende M. WARNER, no hay una estricta equivalencia entre las mujeres alzadas como objeto de culto y una elevada posición social²⁵⁹⁶.

²⁵⁸⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), “El relato biográfico de Santa Isabel de Portugal”, p. 41.

²⁵⁹⁰ El desarrollo dogmático mariano forma un *corpus* orgánico dentro del ciclo de la historia de la salvación y de la vida de fe del creyente. Existen numerosas advocaciones (*tituli*) de María (Ave/Eva, Flos, Hortus, Radix-Virga, Regina, Stella), procedentes de la tradición cristiana primitiva o medieval; imágenes marianas que, además tópicos, son *figurae* o *typoi* de origen bíblico; y los motivos o “episodios”, de procedencia evangélica (canónica o apócrifa). DISALVO, Santiago (2014), “Se nas pedras faz fequras parecer... Consideraciones sobre iconografía mariana y figuras poéticas en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”, *Olivar: Revista de Literatura y Cultura españolas*, 15/22 Disponible en <http://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Olivar2014v15n22a02> [Consultado: 15/02/2016].

²⁵⁹¹ PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, p. 327.

²⁵⁹² *Ibidem*, p. 325.

²⁵⁹³ Figuras como Deméter y Perséfone son huellas de figuras femeninas que habitan en la mitología grecolatina como rastros imperceptibles del poder de la Diosa Madre. De hecho, *De-Meter* significa “Dios [la] Madre” o “Dios Madre”, mientras que Perséfone era conocida como Koré, “doncella” o “hija”. MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012), “El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental”, *Feminismo/s*, 20, p. 99.

²⁵⁹⁴ IRIARTE GOÑI, Ana (2000), “Mujer y religión: la Méter en el umbral del III milenio”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, p. 98.

²⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 92.

²⁵⁹⁶ WARNER, Marina (1991), *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, pp. 353-354.

María, colaboradora eficiente en la Redención, es la antinomia de Eva –arquetipo de la mujer por antonomasia–, pues se comporta dentro del canon establecido, al condensar todas las virtudes establecidas: pasividad, obediencia y asexuación²⁵⁹⁷. Estos modelos tienen su razón de ser en la lógica patriarcal: las mujeres por naturaleza son *evas*, pero deben aspirar a ser *marías* a través del matrimonio y el convento, ambos redentores de sus pecaminosas inclinaciones²⁵⁹⁸.

Los estudios de C. WALTER BYNUM revelan que el énfasis devocional de las presentaciones de la Virgen y el Niño Jesús, que acrecientan su atractivo en la Baja Edad Media, radica en la humanización de la fe, expresada mediante la vulnerabilidad de la carne, “causa popular del cristianismo de patriarcado jerárquico”²⁵⁹⁹.

La virginidad, junto a la maternidad, deviene como uno de los dos principales dogmas mariológicos. María –puerta abierta al Paraíso– no era mujer, era solo madre y virgen. De esta manera la sexualidad femenina se dividió entre las vírgenes y las que no lo eran, las casadas y las viudas. La sexualidad se convirtió en el eje definitorio de la consideración femenina desde el siglo XIII, en que se percibe un cambio de mentalidad ante la conjunción de determinados factores religiosos y sociales: la corriente misógina fomentada desde la Iglesia (Patrística y sermones), el desarrollo de la burguesía, el florecimiento de la vida urbana y la laicidad de la vida intelectual²⁶⁰⁰.

Es revelador que la primera obra dada a la imprenta con título mariano en Aragón, *Corona Regia*, es atribuida al judeoconverso Pablo de Heredia, siendo impresa en Roma en 1484. Su autor mantenía una afirmación congruente con el

²⁵⁹⁷ La Inquisición ordenaba retirar ropajes y ornamentos que se consideraban mundanos e incitadores a la concupiscencia, y se lamentaba de las indumentarias con que se exhibía la figura de la Virgen. TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (2011), “Apuntes sobre Inquisición y feminidad en la cultura hispánica”, *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 14, pp. 115-116.

²⁵⁹⁸ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1993-1994), “La sociedad y la iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media, *Anales de Historia del Arte*, 4, p. 851.

²⁵⁹⁹ PORTER, Roy (2014), “Historia del cuerpo revisada”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, p. 279.

²⁶⁰⁰ CUADRADA, Coral (2015), “De las Feminae a las Fembres: la misoginia medieval en Cataluña y Provenza”, *Medievalismo*, 25, pp. 123 y 125.

pensamiento dominante en la época “este pecado [original] fue perpetrado por una mujer; fue necesario que por otra fuera disuelto”, de modo que en María intervino dando a luz a Cristo, sin afectarle dicha tacha, para que fuese redimida la mácula primordial²⁶⁰¹. Este texto inicia el itinerario de la mariología, a través de dos incunables, el *Officium Beate Mariae* (ca. 1490) y el *Triunfo de María* (1495), siendo en esta última donde se plasma la primera xilografía que representa a la Virgen del Pilar, difundiendo su culto²⁶⁰².

La incredulidad respecto a los dogmas cristianos, muestra de algún modo que su conversión se debía a razones ajenas a la misma religión. El misterio de la Encarnación era uno de los fundamentos doctrinales más desconcertantes por la educación recibida para Catalina de Losilla, vecina de Ariza, “todo lo creyemos los judíos, sino por la negra Encarnacion, que no creyan en ello los judíos”²⁶⁰³.

Otro de los hechos controvertidos de la vida de Cristo reside en su nacimiento, dada la cohorte de connotaciones religiosas que conlleva, negando cualquier intervención milagrosa que signifique un “signo divino” a favor de Jesús²⁶⁰⁴. Ser concebido sin pérdida de virginidad era imposible, según la ciencia médica de la época, por lo que no cabía otra alternativa que el milagro del nuevo Mesías que anunciara el profeta Isaías: “Una virgen [*almah*²⁶⁰⁵] concebirá y dará a luz a un hijo, que será llamado Emanuel”²⁶⁰⁶, tal y como invoca el evangelio atribuido a Mateo²⁶⁰⁷. De hecho, el Credo litúrgico lo tiene a gala como un artículo fundamental.

Por este motivo, en las abjuraciones formales de las viudas, como la realizada en el monasterio de San Francisco de la capital del Reino, por Florencia de Peñas,

²⁶⁰¹ PALLARÉS, Miguel Ángel (2014), “Lluvia, tinta y mujer limpia. La imagen femenina en los incunables de Zaragoza”, en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, p. 319.

²⁶⁰² LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1992), “Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV”, en *Aragoneses. Políptico desde la Antropología social*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 77-114.

²⁶⁰³ CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1997), *El tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, doc. 68.

²⁶⁰⁴ EPALZA, Mikel de (1999), *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, pp. 70-72.

²⁶⁰⁵ Según los polemistas hebreos debe traducirse como “mujer joven” y no por virgen, *betulah*.

²⁶⁰⁶ Isaías, 7:14.

²⁶⁰⁷ Mateo, 1:22-23 & AGUIRRE MONASTERIO, Rafael (2011), “Consideraciones sobre Mateo 1-2”, *Fortvnatae. Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, 22, pp. 13-23.

vecina de Monzón, expresamente declarará: “en special abjuro toda heregia e apostasia, de qualquiere condicion e natura sea, contra la sancta fe catholica christiana e ley evangelica de Ihesu Christo nuestro Redemptor, Dios y hombre verdadero”²⁶⁰⁸.

La tendencia se orienta a desacreditar su origen humano, pues siempre existen prejuicios teológicos al presentar los hechos históricos. A María, la madre de Jesús, se le llama habitualmente Miriam (agregando en ocasiones *Ben-Bilqa* o *Stada*), en su versión hebrea-aramaea. Jesús, según estas fuentes, tuvo un nacimiento normal, nada prodigioso y por tanto impuro, ya que su madre hubo de purificarse cuarenta días después del parto²⁶⁰⁹, asignándole otros hijos (Jacobo, José, Simón y Judas), amén de tres hijas, según el Salmo 69²⁶¹⁰, lo que revocaría la virginidad *ante partum, in partu, post partum*. Asimismo, se le reprocha a Jesús que fuera poco respetuoso con su madre en las bodas de Caná y no ser Dios, ya que tenía que “respetar a padre y madre” y no permitir su muerte.

Algunas mujeres ignoran incluso su existencia. De esta guisa, al tener constancia Leonor, primera mujer de Juan de Iniesta, vecino de Alfajarín, que su marido había casado con una tercera persona, una vecina le recomendó que elevara sus plegarias a la Virgen María, sintiéndose confundida por no saber a quién se refería. Así lo testimonia Mayor de Rada, mujer de Joan Gutiérrez de Escante, residente en Alfaro (La Rioja), jurisdicción del arzobispado de Zaragoza, y vecina “casi puerta a puerta, del dicho mi senyor marido e mio”.

²⁶⁰⁸ Doc. 5. Proceso contra Florencia, viuda de Pedro de Peñas, vecina de Monzón, fols. 21-21v.

²⁶⁰⁹ Lucas, 2:22.

²⁶¹⁰ Salmos, 69:9.



Figura 10. *Esperandeu de Santa Fe, judeoconverso de Tarazona, orante ante la Virgen.*

Preocupada por Leonor, quien “adolescio de dolencia fasta venir en la cama, y estando assi doliente yo como vezina tanto cerquana continuaba en la visitacion della muchas vezes”, cierto domingo la vio especialmente compungida, por lo que intentó animarla, inquiriendo sobre sus causas, a lo que aquella le respondió “comadre senyora ¿como me esforçare? Metet la mano debaxo de mi cabeçera e sacat una carta que fallareis hay”. Tras hacer lo que le pedía prosiguió: “mirat, senyora comadre, que yo esto viva e mi marido esta ya casado con otra, e vet ay donde ge lo scriven e el mesmo me lo dixo ayer e medio esta carta que le han scritto de alla”²⁶¹¹.

Una vez leída con atención argumentó “que se esforçasse que por ventura su marido ge lo habría dicho por danayre”. Entre tanto, coincidió la visita de Pero Sánchez de Vitoria que le invitó a que se encomendara a la Virgen. La perplejidad se dibujó en sus rostros ante su ingenua reacción: “senyora comadre como me encomendare a ella, que nunca la conoci ni la conozco, mas yo vos ruego que vos

²⁶¹¹ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 13, n. 2, fol. 26.

que la conoçeyys que me encomendéis a ella que yo me le encomiendo que yo pecadora nunca la conoci”²⁶¹².

Por otro lado, Esperanza, mujer de maestre Fernando de Aínsa, avecindada en Tamarite de Litera, según relata el herrero Francisco Spellosa, “quando el altar mayor de la dicha villa de Tamarit se cremo, que abra unos seys o siete anyos²⁶¹³, oyo este testimonio dezir a Sperança, christiana nueva, dixo fablando algunos como la imagen de la Virgen Maria se havia cremado, dixo ella si fuera Virgen y como las gentes dize, no se dexara cremar, que bien se podiera ayudar, e pues a ella no ayudava que como ayudaría a los otros que a lo menos ella no se devia dexar cremar”²⁶¹⁴.

Ante las amonestaciones del inquisidor –que la exhorta “de parte de Dios Christo nuestro Salvador que dicesse e declarasse la verdat si en algo havia offendido en la sancta fe católica o servando o guardando la ley de Moysen, e que si cargo era seia tractada con misericordia”–, recuerda el episodio del incendio y la conversación que mantuvo con la mujer de una tal Claver, a la que califica de “comadre e vezina suya”, quien le dijo “andat aqua si quereys ver una maravilla que se quema y la yglesia y no se quema la imagen de Nuestra Senyora la Virgen Maria”, a lo que ella replicó “si la Virgen Maria es o fuesse Virgen no se quemaria’, lo qual dixo con turbacion, no mirando lo que dezia”²⁶¹⁵.

Desde esa mentalidad, el rechazo a la concepción virginal de las conversas contemporáneas –reconocer la acción milagrosa *extra ordinem* equivalía a conferir carácter divino de Jesús–, abocaba a la concepción por acción de un hombre. Si el padre legal, José, no había tenido intimidad con María, es porque había mantenido una relación adulterina. Las narraciones jocosas sobre el nacimiento no pretendían tanto subrayar su origen infamante cuanto el rechazo de su origen sobrenatural.

²⁶¹² *Ibíd.*, fols. 26-26v.

²⁶¹³ En torno al año 1495 o 1496.

²⁶¹⁴ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 19, n. 11, fol. 2

²⁶¹⁵ *Ibíd.*, fols. 3-3v.

Por aquel entonces corrían de boca en boca narraciones blasfemas acerca del nacimiento de Jesús en un encuentro ilícito, transmitidas de padres a hijos²⁶¹⁶. Según se deduce del testimonio de la hija de Salvadora Salvat, de Barbastro, a la sazón Brianda Bardaxí, cierto día, encontrándose en la localidad de La Almolda, en una finca de recreo de su propiedad, junto a sus hermanos Galcerán y Antón, sentados en torno al fuego, les contó que “que Josep, habiendo ydo fuera de casa, vino hun ferrero a su casa a donde havia dexado a Sancta Maria, y que aquel ferrero hubo que fazer con Sancta Maria, y que de alli havia sallido Ihesu Christo, fijo de ferrero”²⁶¹⁷.

4.2 PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y DEVOCIONES: “FECHOS CONTRA LA LEY EVANGELICA”

La jerarquía incorpora una relación de doble vínculo con los creyentes-bautizados en su condición de fieles y súbditos, que les obliga al cumplimiento estricto del Decálogo, a riesgo de caer en la desobediencia-pecado. Sin embargo, los miembros de esta proteica sociedad poseían un conocimiento mínimo, cuando no nulo, de la doctrina cristiana. Por norma general, obtenida su conversión, los responsables o inductores de esta fatídica decisión solían desentenderse de las neocristianas, dejándolas a su libre albedrío sin procurarles los rudimentos de la nueva fe.

Careciendo de referentes o interlocutores, y en continua comunicación con los judíos, volvían con suma facilidad, a veces por la inercia de la costumbre, a los ritos y plegarias de su niñez. ¿Acaso al tratarse de un judaísmo sociológico era más fácil

²⁶¹⁶ La blasfemia se contempla como un insulto o ataque verbal contra la Divinidad, la religión y sus representantes, así como los ritos y símbolos que le imprimen significado, en las tres religiones monoteístas de la Península, según tradiciones jurídicas que arrancan de la Antigüedad y se acrecientan en la Edad Media. Entre las más comunes atribuidas a los judíos figuran las parodias de rituales cristianos y denigración de los objetos sagrados, crucifixiones fingidas en las fiestas del Purim, burlas de la Eucaristía o en las procesiones del Corpus. TOLAN, John (2016), “Blasphemy and Protection of the Faith: Legal Perspectives from the Middle Ages”, *Islam and Christian-Muslim relations*, 27/1, pp. 35-50.

²⁶¹⁷ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fols. 8-8v.

mudar de fe que de usos y costumbres?²⁶¹⁸ Es cierto que no se mostraban dispuestas a catequizarse, pues muchas no disimulaban su rechazo, cuando no escepticismo o incredulidad, en el contexto de una natural antipatía y prevención hacia la religión²⁶¹⁹.

A lo largo del siglo XIV –y en cierta medida hasta el concilio tridentino– el sentimiento religioso de los fieles se centra en diversas formas del culto y en los sacramentos. La “buena cristiana” se somete a los ritos establecidos por los preceptos eclesiásticos, donde los sacramentos concernían a cada persona en particular, mientras que la liturgia implicaba a la comunidad de fieles.

La literatura catequética y extrasinodal de Aragón, que en cuanto provincia eclesiástica se emancipa de la de Tarragona en 1318, prosigue la pauta evolutiva castellana. Una de sus obras pioneras se sustantiva en el *Catecismo Cesaraugustano*, encuadrado en el primer cuarto del siglo XIV. Es un compendio muy conciso –que salvo por la cita de los cuatro credos o símbolos, a saber, *Creo in Deum*, *Credo in unum Deum*, *Quinque vult* y *Firmiter credimus*, es atemporal²⁶²⁰–, integrado por preguntas y respuestas en latín, sobre las creencias y los artículos de la fe²⁶²¹, los mandamientos, los dones del Espíritu Santo y los sacramentos²⁶²².

²⁶¹⁸ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime (1995), “Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía”, en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, León, Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 681-704.

²⁶¹⁹ RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1999), “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, en *la España Medieval*, 22, pp. 367-393.

²⁶²⁰ RESINE, Luis (1996), “La formación catequética en la época de Santo Domingo. Espiritualidad popular. Siglos XII-XIII”, p. 73.

²⁶²¹ Una peculiaridad de este Catecismo es que no señala doce artículos de la fe –tradicional en el credo apostólico, que aseguraba que cada una de ellas había sido asignada a un apóstol en particular– sino catorce: 1º. Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem celi et terre, 2º Et in Ihesum Christum, filium eius, unicum Dominum nostrum; 3º. Qui conceptus est de Spiritu Sancto; 4º. Natus ex Maria Virgine; 5º. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus; 6º. Descendit ad infernos; 7º. Tercia die resurrexit a mortuis; 8º. Ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; 9º. Inde veniturus iudicare vivos et mortuos; 10º. Creo in Spiritum Sanctum; 11º. Sanctam Ecclesiam Catholicam; 12º. Sanctorum comuniónem, remisiónem peccatorum; 13º. Carnis resurrecciónem; 14º. Vitam eternam amen. Id est, sine fine”. RESINE, Luis (1996), “La formación catequética en la época de Santo Domingo. Espiritualidad popular. Siglos XII-XIII”, en *IV Jornadas de Estudios Medievales*, Salamanca, Editorial San Esteban, p. 75.

²⁶²² VII. De Sacramentis Ecclesie.

Acompaña una profesión de fe en romance e integra la parte no litúrgica del *Pontificale Cesaraugustanum*²⁶²³.

El concilio de Tortosa de 1429 puso especial énfasis en catequizar a los fieles, quizás por el influjo de los neoconvertos y su débil formación religiosa, confeccionando un *Compendium breve rudimentorum Fidei Christianae*, dividido en seis partes: los artículos de fe, las peticiones del *Pater Noster*, el Decálogo, los pecados capitales, los gozos del Paraíso y las penas del infierno. Sin embargo, en el período inmediatamente anterior al que analizo (1410-1472), en plena infancia y juventud de nuestras conversas, se reduce la literatura catequética, lo que según algunos estudiosos es un índice fiable del “descenso de la vida religiosa cristiana a todos los niveles”²⁶²⁴.

La catequesis cobra vitalidad pocos años después de la expulsión de los judíos, pues el sínodo de Zaragoza (1495) es el primero en el que se abordan las obligaciones paternas y de los padrinos en el adoctrinamiento de la fe, monopolizada hasta finales de la centuria en poder de párrocos y sacristanes²⁶²⁵.

Desde el último cuarto del siglo XV se generalizarán las escuelas donde se enseñaba a los párvulos, junto a los primeros rudimentos de la gramática, la doctrina cristiana²⁶²⁶. Atendiendo al referido sínodo, se implanta un tratado doctrinal compuesto por once capítulos: las cuatro oraciones –las mismas que pocas judeoconvertas llegaron tan siquiera a memorizar y que las estigmatizó ante los

²⁶²³ GALINDO ROMEO, Pascual (1930), *El breviario y el ceremonial cesaraugustanos: (siglos XII-XIV)*, Zaragoza, Imprenta Castilla, pp. 99-104.

²⁶²⁴ SÁNCHEZ HERRERO, José (1976), *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV*, Tenerife, Universidad de La Laguna, p. 127.

²⁶²⁵ SÁNCHEZ HERRERO, José (1990), “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, vol. 1, p. 244.

²⁶²⁶ En la Biblioteca de Palacio del año 1344 existe un manuscrito donde se explica la metodología docente aplicada en los Reinos Hispánico: “Nota al orden que has de tener en enseñar a leer. Lo primero enseñarle la señal de la cruz e los diez mandamientos en romance e demostrarle todas las preguntas para en defension de la gente pagana o hebrea. Lo segundo, quatro oraciones dominicales: Ave Maria, Pater Noster, Credo, Salve Regina i vulgarmente –porque todo fiel christiano siete años pasados es obligado– e otras cosas que de necesidad como a verdadero christiano ocurrir pueden. Lo tercero, el a b c conocer las letras, ansi vocales como consonantes, e juntas e por silabas deletrear, scilicet, ba, be, bi, bo, bu, e las quatro oraciones sobreditas en latino sermone con abjutorio de misa...”. SÁNCHEZ HERRERO, José (1990), “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”, p. 246.

inquisidores—, la confesión general, los diez mandamientos, los siete pecados capitales, las obras de misericordia, los cinco sentidos, las tres potencias del alma, los artículos de la fe, las virtudes teologales, los siete dones del Espíritu Santo y los siete sacramentos²⁶²⁷.

Se contraponen dos concepciones distintas —el anverso y el reverso—, bien sean testigos de cargo o exculpatorios, al definir las claves de la ortodoxia o heterodoxia cristiana, tizadas de cierto maniqueísmo, pues no ha lugar al matiz, que dibujan un panorama de creencias superficiales, donde las convicciones no emergen o se traducen en manifestaciones externas, conferidas por rituales o usos consuetudinarios. En suma ¿qué significa ser “buena christiana” a la luz de los testigos recabados por estas viuda para defender su “buena praxis” creencial?

Para este retrato, más prosopográfico —involucra movimiento, estética e imagen— que etopéyico —*ethos*, ética, moralidad—, me basaré en el proceso incoado a Donosa Graciana, viuda turolenses, sirviéndome de los numerosos testigos aportados en su defensa, pues lo común es que discurran por las dependencia judiciales los testimonios patrocinados por el fiscal, no los de abono, o que estos sean renuentes a presentarse por el riesgo que corría su reputación.

Los testigos, que no adoptan expresiones de caución cuando incriminan, son cautelosos y tuitivos al glosar los perfiles que definen las personas obedientes a su religión, aduciendo que la información aportada se circunscribe a “lo que ella pudo conocer”. Estas gravitan esencialmente en la asistencia asidua a la misa dominical, el régimen alimentario común y las prácticas piadosas cotidianas, homologables a “qualquiere christiana de natura”.

Son expresivas las declaraciones que realizan los comparecientes, en general empleadas de hogar o vecinas de proximidad, que han sido testigos de sus hábitos, y que la ponderan de “buena christiana” por motivos similares: “comunmente yva a misa y en el comer de las viandas e todas las otras cosas”; “asi en el comer de tocino, carne y otras viandas nunca le vio fazer mas differe[n]cia que una

²⁶²⁷ *Ibíd.*, pp. 241-242.

christiana de natura, e que muchas vegadas yva a missa”; “antes yva a misa e dava almosna a christianos, e comia tocino e fazia todo lo que buena christiana a parecer del teste devia fazer en todas las obras que fazia”; “la ha visto ir a misa muchas vezes, e nunca le vio fazer cerimonia ninguna de judios”; “ella guardava los domingos y fiestas por la Yglesia mandados guardar”; “la vio muchas vezes ir a misa a Sant Pedro e dava limosna a la alumbraría”; “la vey a ir a misa y dayunar los dayunos de christianos, e comer viandas proybidas por la ley de los judios, asi como congrio y otras viandas”; “muchas vegadas la ha visto yr a missa y fazer obras de christiana e dava muchas vegadas limosnas a christianos... la vio confessar con el vicario de Sant Pedro e los dias de sabados le ha conpanyado la teste a misa e le ha visto filar y fazer obras serviles en aquellos dias... comer tocino e congrio”; “la vey a ir a missa en companya de su muger, e que le vey a comer tocino y liebre y conejo”, etc.²⁶²⁸.

Otras afirman que respondía a los parámetros de buena cristiana por el mero hecho de que no actuaba contrariamente a lo que tenía por ese canon, que “nunqua la teste vio fazer lo contrario”, “nunqua oyo dezir lo contrario”, o “nunca la vio fazer obras de mala christiana”, sin mayores precisiones. Se llega a la paradoja de definir a una cristiana como aquella persona que no actúa en contra de las expectativas que cabrían esperar de una creyente; se afirma con una negación²⁶²⁹.

En realidad, ninguno de ellos, salvo excepciones, desembarca en el “yo creencial”, ni siquiera moral o vivencial, y mucho menos en el terreno metafísico o trascendente, sino que se detienen en el umbral de lo experiencial-factual²⁶³⁰. Se advierten tres excepciones de personas de extracción social diversa, que trazan la linde entre las creencias y las convicciones, que por tanto no podían ponderar el grado o de su fidelidad cristiana: “en su coraçon no sabe lo que tenia”; “que en su

²⁶²⁸ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 41-42v., 45v-48v., 52-52v. y 55-55v.

²⁶²⁹ *Ibidem*, fols. 42-43 y 55v.

²⁶³⁰ LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2007), *Introducción a la Antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, p. 217.

secreto no sabe lo que se fazia”; “pero que no sabe en su coraçon ni en su casa lo que se fazia”²⁶³¹.

Lo más común es que utilicen esquemas estimativos, prácticos, basados en el *Verhalten*²⁶³², en el comportamiento. ¿Puede decirse que tras los hábitos se esconden estructuras mentales? ¿Que existe una red intencional o una intencionalidad consciente? En esta fenomenología, tras el rasgo del acto perceptivo los inquisidores y sus coetáneos entienden que se esconden las creencias; que un acto intencional y perceptual del mundo refleja estados mentales protocolizables en elementos proposicionales. Sus percepciones son apreciaciones epidérmicas, las más de las veces *événements*; no es ontología ni axiología, es casi pura taxidermia.

Como propone la taxonomía de E. D’ORS, tras su lectura interpretativa de M. ELÍADE, existe una gradación entre categoría y fenómeno, entre estabilidad y contingencia, entre constante histórica y acontecimiento fútil: el eón vs. arquetipo-tipo-ectipo (*in decrescendo*). Sus constantes obedecen a un movimiento centrípeto o centrífugo, donde la ambivalencia y la polaridad se verifican en todos los planos de cultura, así como en la vida del individuo. En cierta forma, la herejía es el paradigma del laberinto²⁶³³.

4.2.1 ORACIONES Y PLEGARIAS “CHRISTIANAS”

Para el judío la plegaria es una cuestión privada que implica al individuo en íntima interrelación con Dios. En el libro de los *Salmos* está escrito: “Dios está cercano a todo aquel que lo llame verdaderamente”; prohibiéndose expresamente

²⁶³¹ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 44v., 47v. y 56v.

²⁶³² SAN MARTÍN SALA, Javier (2014), “El alma humana como psique. La estructura intencional”, en *Antropología filosófica. II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, Dykinson.

²⁶³³ DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. (2007), “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilustración y Religión*, 12, pp. 106-108.

en el texto del *Decálogo* que exista un mediador entre ambos, pues "no debes tener otros dioses delante de Mí"²⁶³⁴.

No en vano, los mejores documentos para penetrar en el pensamiento femenino son de naturaleza religiosa, cuya doctrina es ámbito de expresión y creación estrictamente masculinas. La nueva *devotio* surgida a fines de la Edad Media, contemporánea de los hechos que se juzgan, y que preconiza la unión íntima y directa con Dios sin intermediario alguno, es una corriente esencialmente femenina. Siendo así ¿cuánto más anidaría en el alma de una judeoconversa, por ser mujer y haberse nutrido de una herencia bíblica?²⁶³⁵.

En los escritos religiosos, las autoras, muy singulares las de la *Vita Christi* –en realidad *Vita Mariae*, por el protagonismo femenino–, presentan a sus congéneres inclinadas a la oración, son piadosas y tienen facilidad para comunicarse con la Divinidad, pues son proclives a amar en generosidad²⁶³⁶. No se trata tanto de que las mujeres tuvieran una inclinación especial hacia la *pietas* o la *devotio*, sino que hallaron en ciertas formas de espiritualidad una vías de significación de su identidad, libertad, afirmación e, incluso, independencia, que no les ofrecían la Teología²⁶³⁷.

Paralelamente, el rezo en las horas canónicas, la oración y la contemplación, así como los ayunos y las vigiliass, testimoniaban en las cristianas cierto grado de interiorización del sentimiento religioso, y constituían un alimento de su vida espiritual, en cuyas esferas devocionales tenían lugar de prelatura las advocaciones de la Virgen María, así como Cristo-Hombre y una amplia galería de santos²⁶³⁸.

²⁶³⁴ Salmos, 145:18.

²⁶³⁵ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995), "La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo", pp. 196-197.

²⁶³⁶ *Ibíd*em, p. 199.

²⁶³⁷ RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), "Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad", *Revista d'Historia Medieval*, 2, p. 30.

²⁶³⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 38-39.

En el ámbito oracional muchas conversas reconocen que no rezaban ni pronunciaban “ningunas palabras de Ihesu Christo”, ni invocaban su nombre, pues no reconocían su divinidad ni su naturaleza redentora, privándole de cualquier implicación en la consecución de las bienaventuranzas eternas, ni siquiera en la oración matutina o nocturna. Por el contrario, conservaban alguna “nomina ebrayca, tuviendo devocion en aquella” o pequeñas plegarias; es más, frente al *Gloria Patri* o las letanías, no existía dudas en cuanto a sus preferencias: reivindican los Salmos.

Se consideraba sospechoso que no mostraran devoción y recogimiento, como se le reprocha a Donosa Ruiz, viuda residente en Teruel, quien, cuando repicaban las campanas de la iglesia de Santa María llamando a la oración, no se persignaba ni arrodillaba como se esperaba de una cristiana piadosa: “estando en casa, aunque oyesse tocar las oraciones algunas vezes no me ginollava asi devotamente como devia”²⁶³⁹.

Es típico que el fiscal abra uno de los flancos predilectos en sus acusaciones aseverando que la práctica secreta del judaísmo se traducía en que no tenían conocimiento elemental de las oraciones cristianas, lo que verifica con María Salvat, que recitará el *Pater Noster* y el *Ave María*, pero solo había sido capaz de memorizar la mitad del *Credo*²⁶⁴⁰.

Por su parte, Salvadora Salvat, viuda de Bardaxí, vecina de Barbastro, al ser interrogada por el inquisidor, reconoce que “no sabe los articulos de la fe quantos ni quales son”, aunque arguye que es capaz de recitar sus oraciones más significativas, hecho que plasma con diligencia el notario: “mas que sabe bien el Credo –el qual dixo, y dixolo bien–, y sabe el *Pater Noster* y el Ave Maria, pero que la Salve no la sabe muy bien”²⁶⁴¹.

Viceversa, otra de las manifestaciones externas de exhortación piadosa se acredita cuando la servidumbre relata que en la casa de su dueña había dos

²⁶³⁹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 20-20v.

²⁶⁴⁰ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fol. 10v.

²⁶⁴¹ Doc. 17. Proceso contra Salvadora Salvat, alias Bardají, viuda, vecina de Barbastro, fol. 19v.

“oratorios de paper”, en el comedor y el dormitorio, prendidos “en huna cortina do ella durmia”²⁶⁴².

4.2.2 SACRAMENTOS: “NO ACOSTUMBRA CONFESAR NI COMULGAR”

La creencia indubitada en los artículos de fe y la observancia de los mandamientos son suficientes para que el cristiano se salve, pero a causa del pecado original tanto el hombre como la mujer son propensos a pecar, de modo que Dios instituyó los sacramentos para otorgarle la gracia y la fuente espiritual con la cual fertilizar su alma²⁶⁴³. La misma reticencia que los dogmas anteriores reviste para ellas la Eucaristía y la Reconciliación²⁶⁴⁴.

De los siete sacramentos cinco son de necesidad, pues quien los desprecia se condena, siendo voluntarios los dos restantes, el Orden sacerdotal y el matrimonio; estos últimos se pueden calificar de “sociales” por establecer las formas o modos ideales de vida asignadas a dos categorías humanas: el compromiso con el “celibato” de la minoría reconocida como guía moral, y el “laicado” del resto de fieles a través del estado conyugal²⁶⁴⁵. El concilio legatino de Tortosa (1429) recuerda que no es admisible administrar los sacramentos a ninguna persona sana –eucaristía, bautismo, misa nupcial o de difuntos– en su casa o en una capilla particular, sino en su parroquia²⁶⁴⁶.

El pecado es un *leit-motiv* en la literatura pastoral, y el protagonista principal de los manuales de confesión –por encima, incluso, del confesor, el penitente y el propio sacramento–, terreno abonado en el que muestra con meridiana claridad el

²⁶⁴² Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 53v.-54.

²⁶⁴³ MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 120-121.

²⁶⁴⁴ Los cristianos, al confiar en los sacramentos, en unas instituciones eclesiásticas más estrictas, no muestran una necesidad tan intensa de orientar y acentuar la aceptación personal de la salvación. JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, p. 96.

²⁶⁴⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2014), “Los ‘sacramentos sociales’. La óptica del medievalismo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 19, pp. 147-171.

²⁶⁴⁶ AZNAR GIL, Federico Rafael (1984), *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 215 a 1563*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, p. 122.

dominio sobre la conciencia del cristiano, por ser –y hacerle sentir– culpable, e imprimir la necesidad de ser exculpado y “salvado” por un poder superior²⁶⁴⁷.

La práctica sacramental, destinada a salvaguardar la *salus spiritualis* de las devotas cristianas, no estaba sujeta a restricciones de ningún tipo. En aquellas que aspiraban a la santidad, confesión y eucaristía se incluyen entre los hábitos frecuentados. Se establece como *mínimum* una comunión anual el día de Pascua y la administración del sacramento de la reconciliación en el Adviento, a comienzo de la Cuaresma y quince días antes de Pentecostés, tomando la eucaristía con “humildad y reverencia”²⁶⁴⁸.

La iglesia parroquial y los ritos compartidos fomentan la armonía social, percibiendo sus feligreses que la diversidad religiosa creaba discordia. La misa era una plegaria a la paz social. Los pecados hacia Dios se identifican con las ofensas a los convecinos, apelándose a la fraternidad de la comunidad²⁶⁴⁹. La figura emergente es el párroco, quien cumple las funciones de director espiritual, predicador, confesor, maestro, asistente social, mediador en las disputas, etc²⁶⁵⁰.

Uno de los canales de comunicación más efectivos, o si se prefiere, una de las “redes sociales” primordiales del Medievo, tiene su epicentro en la iglesia parroquial, perfecta e incuestionable “caja de resonancia” de cuantas noticias se difundían, coincidiendo con la celebración de los oficios dominicales, en que se concentraba el mayor número de fieles, cuyo radio de acción alcanzaba todo el barrio. Por ende, es el momento escogido para convocar los autos de fe, las excomuniones o las noticias más graves que afectan a la vida de los cristianos. De este modo, se endereza a las autoridades eclesiásticas el bando siguiente:

²⁶⁴⁷ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, p. 415.

²⁶⁴⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, p. 36.

²⁶⁴⁹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2008), “Los pecados desde la herejía: la moral del “otro” en la Edad Media”, en *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Silex, pp. 281-296.

²⁶⁵⁰ GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), “El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, p. 47.

“por la actoridat nuestra y ahun apostolica... vos dezimos y en virtud de sancta obediencia e so sentencia de excomunion mandamos que qualesquiere dias de fiestas o dominguos quando la mayor parte del pueblo fuere ajustado a oyr los divinos officios en vuestras yglesias denunciays e publiqueys a la dicha Donossa Ruyz publicamente por excomunicada”²⁶⁵¹.

Para los cristianos viejos, ellos y ellas, no así para los linajes de conversos, por razones obvias, los ritos de iniciación no tenían una resonancia social efectiva, al tenerse como una formalidad indispensable, frente a la confesión y la comunión – la asistencia a misa se incrementa con la viudedad²⁶⁵²–, que constituyen la piedra de toque de la práctica devocional²⁶⁵³.

4.2.2.1 *De poenitencia: “con contricion de coraçon”*

El sacramento redime las "penas eternas que merecen [los cristianos] por sus culpas", conmutándolas por temporales. Su obligatoriedad, impuesta en el IV Concilio de Letrán de 1215, en su constitución vigésimo primera, “Omnis utriusque sexus”²⁶⁵⁴, provoca un fabuloso incremento del poder del confesor, que se transforma en un "especialista en casos de conciencia”²⁶⁵⁵.

Se impone la confesión auricular –secreta y codificada– frente a la que se venía desarrollando, de índole penitencial y pública²⁶⁵⁶, donde los *Libri Poenitentiales*

²⁶⁵¹ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fols. 37-37v.

²⁶⁵² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, p. 37.

²⁶⁵³ GUILLÉN ARMENDÁRIZ, Fernando (2011), “Confesiones en el medievo: estudio comparativo a partir de algunos libros litúrgicos medievales (ss. VIII-XIII)”, *Lumen: Revista de Síntesis y Orientación de Ciencias Eclesiásticas*, 60/4, pp. 355-381.

²⁶⁵⁴ *In extenso*: “Omnis utrisque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdote, et iniunctam sibi penitentiam pro viribus studeat adimplere”.

²⁶⁵⁵ BOYLE, L. (1982), “Summae confessorum”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Louvain-la-Neuve, Université, pp. 227-237 & DELUMEAU, Jean (1990), *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, p. 236.

²⁶⁵⁶ THIEULIN-PARDO, Helene (2011), “‘Yo pecatriz peque en estas cosas dichas’, Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Âge”, pp. 6-7.

introducían fórmulas y orientaciones²⁶⁵⁷, proponiendo el modo en que debían realizarse los exámenes de conciencia y cómo interrogarse sobre sus acciones, interiorizando los pecados individuales²⁶⁵⁸. Esencialmente se atiende a los que afectan los fundamentos de la fe y a los pecados de la carne que amenazaban la estabilidad del matrimonio y de la familia, soporte de la sociedad: “yo pecadora confiesome a Dios e a Santa Maria e a todos los santos e a vos, Padre [...] yo pecatriz peque en estas cosas dichas”²⁶⁵⁹.

Los manuales discriminan el modo en que se debe tomar la confesión, dependiendo de si trataba de un hombre o de una mujer: “e desi mandale que se asiente a tus pies, si fuere ome, commo quisiere, si fuere muger, en guisa que non veas tu su cara nin ella la tuya, si pudiere ser”. Las mismas precauciones se adoptan en el momento de la absolución, en que debe evitarse la imposición de manos si no son varones²⁶⁶⁰.

El elenco de pecados son descritos prolijamente en los manuales *de* confesores, los penitenciales y en los catecismos, así como los cánones conciliares y sinodales²⁶⁶¹, que abordan problemas reales de la grey. La preferencia por la personificación femenina de determinados pecados no es gratuita, sino que tiene una clara significación, respaldada por la convicción social y religiosa. La mentalidad dominante asume que el comportamiento de hombres y mujeres en lo que se refiere a las transgresiones es diferente dependiendo de su género²⁶⁶².

²⁶⁵⁷ “Yo pecador mucho culpado e vil, me confieso a nuestro señor [...] y a vos padre, digo mi culpa e me acuso de todos mis pecados, cuantos yo pecador fice, dije, pensé, obré, consentí e encobrí del dia e hora en que nací fasta la presente hora, en cualquier manera que yo haya pecado y ofendido a mi Dios y Señor, mortal o venialmente, por obra o pensamiento, o en qualquier otra manera. [...] E de todo generalmente me acuso & acusaría en particular si yo lo supiese o me acordase”. *Ibíd.*, p. 14.

²⁶⁵⁸ SOTO RÁBANOS, José María (1998), “Nuevos datos sobre el ‘Tratado de confesión’ de Juan Martínez de Almazán”, en *Pensamiento medieval hispano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 343-375.

²⁶⁵⁹ THIEULIN-PARDO, Helene (2011), “‘Yo pecatriz peque en estas cosas dichas’, Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siecles du Moyen Age”, p. 17.

²⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p. 18.

²⁶⁶¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1989), “Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres”, en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación cultural Al-Mudayna, pp. 121-127.

²⁶⁶² SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1993-1994), “La sociedad y la iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, 4, p. 850.

La atención del sacerdote hacia el pecado es permanente a lo largo de todo el ciclo litúrgico, pero adquiere su momento cumbre con la confesión, pues “se pretende controlar cada acción; y siempre desde la idea del pecado”. El cumplimiento de los preceptos se contempla desde la vertiente negativa, esto es, la evitación del pecado, “desde el no cumplimiento y de sus consecuencias”, más que desde el enriquecimiento de las creencias y la fe en las que se sustentan. La confesión oral, cuya omisión se cataloga de pecado mortal, es una rendición de cuentas, un balance contable en la condición pecadora del hombre, donde el confesor es irremplazable²⁶⁶³. La Iglesia ejercía, así, un control ideológico-psicológico y sociopolítico sobre sus fieles²⁶⁶⁴, repercutiendo en su conducta pública y privada; no solo en su conciencia²⁶⁶⁵.

Don Alonso de Aragón establecerá en el sínodo de 1479 la obligación de que todo curado tenga por escrito los casos arzobispales reservados –salvo que dispongan de las correspondientes licencias o “litterae”–, que cuente con la facultad de absolver mediante escritura auténtica expedida por el notario de la curia eclesiástica, renovada periódicamente por el vicario general²⁶⁶⁶.

El precepto afecta a todo cristiano que alcance edad suficiente para discernir el bien del mal y tenga uso de razón –calidad que entienden los cánones es plena a partir de los catorce años–, al menos una vez al año, ya en la *mocedat* como en la *vegez*, en especial cuando recaiga en pecado mortal. Los veniales –que no privan de la gracia de Dios–, siempre y cuando no adquieran condición de hábito, no es preciso confesarlos, existiendo diversas opciones en el perdón: la comunión piadosa, la aspersión del agua bendita, el ayuno y la limosna, el rezo del *Pater*

²⁶⁶³ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, p. 416.

²⁶⁶⁴ En 1478 circula un *Libellus confessionum seu confessionale* refractario al principio de infalibilidad pontificia y el poder de las llaves, que es condenado fulminantemente por el vicario general de la diócesis de Zaragoza un año después. BALOUP, Daniel (2003-2004), “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, p. 68.

²⁶⁶⁵ SOTO RÁBANOS, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana”, pp. 445-446.

²⁶⁶⁶ Sínodo de Zaragoza, 1479, c. 7 & 1487, c. 13.

noster golpeándose el pecho, la confesión general, la extremaunción o la bendición episcopal²⁶⁶⁷.

Su cumplimiento se controla mediante una matrícula de parroquianos, publicada a comienzos de Cuaresma, bajo la rúbrica *Cumplimientos pascuales*, según lo dispuesto por el arzobispo de Zaragoza, don Lope Fernández de Luna en 1352²⁶⁶⁸, no admitiendo a comulgar a los infractores. Empero, Juan I de Aragón, en el sínodo de 1462, revocó una disposición anterior consistente en expulsar de la iglesia a los “non confitentes”, bastando con que enviaran una lista donde se especificaba sus nombres y apellido al vicario general²⁶⁶⁹.

La relajación, cuando no inobservancia, de los deberes que todo cristiano como creyente y pecador debe cumplir, tiene especial importancia en la confesión cuaresmal ante el vicario ordinario, y se integra en la rúbrica del “menosprecio sacramental”. Cuando es leve y se ha subsanado, se zanja con una multa o una penitencia, sin embargo, por constituir un “ejemplo pernicioso”, y en evitación de la impunidad de un “pecado gravísimo”, se excomulga a los que perseveran sin mostrar propósito de enmienda, negándoles sepultura eclesiástica²⁶⁷⁰. La suspicacia y el recelo hacia la intermediación humana son expresados de forma palmaria por Violante, mujer de Pedro Laínez, avecindada en Deza, para quien “era cosa fuerte aver confesar a un onbre carnal todos sus pecados”²⁶⁷¹.

Pese a todo, sigue existiendo una patente resistencia mental a su práctica hasta entrada la Edad Moderna, como se advierte en las visitas pastorales diocesanas, por el miedo a la “coacción de las conciencias”²⁶⁷². Con mayor motivo se prodiga esta “abstención sacramental” en el mundo de las judeoconversas que admiten

²⁶⁶⁷ MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 128 y 130-131 & DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, pp. 17-18.

²⁶⁶⁸ *Constituciones Synodales hechas por fray Juan Cebrián*, tít. X De Poenitentia, const. 1, fols. 35v.-36.

²⁶⁶⁹ Sínodo de Zaragoza, 1462, c. 17.

²⁶⁷⁰ Sínodo de Zaragoza, 1361, c. 8.

²⁶⁷¹ GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), “El vocablo ‘converso’: su uso y su abuso”, en *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, p. 168.

²⁶⁷² DELUMEAU, Jean (1992), *La confesión y el perdón*, pp. 19-20 & TAUSIET CARLES, María (1999), “Conciencias insumisas: la resistencia a la confesión en el arzobispado de Zaragoza a fines del siglo XVI”, en *V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, vol. 1, pp. 589-596.

que “algunos anyos no me confesso”²⁶⁷³; mientras que otras no tienen pudor de atribuirlo a la escasa disposición de su párroco, “que era culpa del confessor”²⁶⁷⁴.

El confesor debe distinguirse por la discreción y la cautela, actuar a modo de un galeno que sana las heridas, al que deberá aconsejar, y guardar insobornable silencio sobre lo que se le revelara en el sacramento²⁶⁷⁵. Los textos advierten que amén del secreto inquebrantable y de la justa penitencia, ha de observar en el penitente un puro acto de contrición de su corazón y un propósito de enmienda:

“El IIIIº. es penitencia, la qual debe ser con contriccion de coraçon et con confession de boca et con satisfaccion de obra, la qual haya conplimiento debido cerca la qual gran cautela et gran sabiezça es demandada en aquel que la da primerament et mayorment cercal siello del secreto que en nulla razon sea descubierto. El qual no debe ser revelado por gran proveyto que se pudies seguir ni por gran danyo ni periglo redrar ni por toller gran embargo ni por conscrita ni encara por miedo de muert. Et otro si, deve saviament entregar en manera que saque los peccados que feytos son assi que por demandas del confessor el peccador no apenga ni tienpre lo que fizo en las cosas dubdosas mellores que se retienda a demandar de consello que judgar ni dar locament la penitencia de que no es cierto”²⁶⁷⁶.

No en vano, a partir de la ejecutoria de don Alonso de Aragón, en el sínodo de 1495, se adoptan medidas más drásticas. Se advierte que recaerá pena de excomunión sobre los que vulneren la decretal lateranense, de modo que los que no confiesen al menos una vez al año, el domingo de *Quasimodo* –jornada escogida para la proclamación efectiva del Edicto de expulsión de los judíos, después de una *vacatio legis*²⁶⁷⁷– serán “nominatim expellidos de las yglesias... y porque algunas personas en pecado endurecidas no sentiran por pena ser lançados de la yglesia, mandamos que el domingo siguiente despues de la

²⁶⁷³ Doc. 1. Proceso contra Donosa Ruiz, viuda de Juan Ruiz, habitante en Teruel, fol. 20v.

²⁶⁷⁴ Doc. 2. Proceso contra Donosa Graciana, viuda de Jaime de Esplugás, habitante en Teruel, fols. 2v.-3.

²⁶⁷⁵ VIZUETE MENDOZA, José Carlos (2015), “¿Dolor de corazón? Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina”, *Vínculos de Historia*, 4, p. 113.

²⁶⁷⁶ A.Dioc.Z., *Procesos civiles*, caja n. 408, lig. J/14, año 1420.

²⁶⁷⁷ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1986), “Aplicación efectiva del Edicto de Expulsión sobre la comunidad judía zaragozana”, en *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, division B. vol. I, Jerusalem, pp. 121-128.

Dominica in albis, los denuncien por excomulgados y públicamente digan que sean evitados y ninguno participe con ellos”²⁶⁷⁸.

Asimismo, rebaja la edad mínima del “fiel christiano y christiana, en teniendo discreccion y conoscimiento para pecar”, cumplidos los siete u ocho años, pues “es cosa iusta que cada uno se confiesse y el hombre comulgue a los quatorze anyos y la muger a los doze anyos”, encomendándolo “a la prudencia de los confesores, que han de mirar la qualidad y discreccion del que confiessa y comulga”²⁶⁷⁹.

4.2.2.2 De Eucharistia: “comelgamiento”

El Sacrificio de Cristo no constituye una mera reparación del pecado cometido por Adán y Eva, sino una inmensa lección de generosidad y humanidad²⁶⁸⁰. Los Padres de la Iglesia, la literatura cristológica y la exégesis bíblica privilegian el simbolismo del *Agnus Dei*, subrayando que los hechos salvíficos se hacen presentes en la Eucaristía²⁶⁸¹. La Iglesia, como asamblea de los santos, recibía a través de la metáfora de la transustanciación un cuerpo simbólico de aquel que en sentido metafórico era su esposo²⁶⁸². Es un sacramento nuclear, “el qual con tanta honrra et apparellament debe seer feyto et recebido que creer entienda aquel que lo recibe por fe verdadera, que el es verdadero Senyor et dereyturero Judge”²⁶⁸³.

Esta doctrina provoca escepticismo y una actitud negativa entre las acusadas. Beatriz de Xeréz, mujer del doctor Alonso de Ribera, residente en Zaragoza, aunque originaria de Sevilla, confiesa que su asistencia a misa era un mero espectáculo, pues no podía creer que la Eucaristía fuera el Cuerpo de Cristo; la conversión del pan y el vino chocaba con su lógica y era incomprensible –incluso

²⁶⁷⁸ *Sínodo de Zaragoza*, 1495, cs. 31-33.

²⁶⁷⁹ AZNAR GIL, Federico Rafael (1984), *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 215 a 1563*, pp. 127-128.

²⁶⁸⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, “El relato biográfico de Santa Isabel de Portugal”, en *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, p. 40.

²⁶⁸¹ TORRES JIMÉNEZ, Raquel (2013), “Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi: sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media”, *Hispania Sacra*, 65/1 extra, pp. 55-59.

²⁶⁸² RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999), “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, *Acta Poética*, 20, p. 31.

²⁶⁸³ A.Dioc.Z., *Procesos civiles*, caja 408, lig. J, n. 14, año 1420.

era más próximo a la taumaturgia—, no siendo para ella, por mucho que se esforzara, salvo un trozo de pan.

A preguntas del inquisidor sobre el acto de consagración “si creya que dichas aquellas sanctas palavras estuviesse allí en la ostia el Cuerpo de Ihesu Christo”, confiesa que “quando recibido el Corpus no pensava ni creya que aquel fuesse el Cuerpo verdadero de Ihesu Christo sino un pedaço de pan”²⁶⁸⁴. Estaba persuadida de ello, porque sus abuelos y sus padres le repetían en su infancia que todo aquello no era sino “vanidat”. En este sentido, María Salvat tampoco trasciende su visión de un pedazo de pan, y mucho menos que Jesucristo fuera Dios y Hombre verdadero²⁶⁸⁵.

Personas como la viuda Gracia Bedit, habitante en Calatayud, preguntada sobre el efecto que se producía en la Consagración tras pronunciar la fórmula litúrgica el sacerdote, de modo que el vino se transmutaba en la sangre de Cristo – “que dichas aquellas sanctas palabras sobre el sanguis Christi, que si stava alli en el caliz la sangre de Ihesu Christo”—, en vez de asentar de modo exculpatorio, no puede ocultar su confusión, ¿teñida de incredulidad?, al responder elusivamente que lo ignoraba: “respuso e dixo que no sabia”. ¿Era consciente de que con esta actitud se incriminaba, o respondía con total honestidad, cuando no ingenuidad? ¿Hasta ese punto llegaba su desconocimiento de uno de los pilares de la fe católica²⁶⁸⁶?

Por el contrario, otras, al modo de Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, que venía padeciendo fuertes accesos de gota, traducidos en una artritis severa, no duda en confiarse a un judío, vecino suyo, quien le recomendó “que quando dixiessen los Sanctus en la missa que dixiesse Adonay”, que surtiría un efecto inmediato en su salud²⁶⁸⁷.

²⁶⁸⁴ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 8, n. 13, fol. 24.

²⁶⁸⁵ Doc. 6. Proceso contra María Salvat, viuda de Juan Bonanat, mercader, vecina de Monzón, fol. 19v.

²⁶⁸⁶ Doc. 20. Proceso Gracia Bedit, viuda de Juan de Sant Jorge, habitante en Calatayud, fol. 10.

²⁶⁸⁷ Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 36-37.

En la legislación conciliar destacan dos rúbricas: lo concerniente a la celebración de la misa y el precepto de comunión anual –unido al de la confesión–, cuyas hostias deberán ser elaboradas con trigo de harina nítida y limpia²⁶⁸⁸, custodiadas tras el sacrificio de la misa bajo llave en un sagrario²⁶⁸⁹. Todo feligrés que no presente discapacidad, está obligado a asistir a la misa íntegra en su parroquia y los días festivos –señalados en el misal canónico–²⁶⁹⁰, desde la salutación hasta la bendición²⁶⁹¹.

Otras, incautas, no son conscientes de que precisaban asistir con regularidad a misa para ser consideradas “buenas cristianas” –si no lo era acudir a la sinagoga ¿por qué sí al templo de alguien que a sus ojos no había resucitado?–, y por ello, solo por ello, comenzaron a hacerlo con relativa regularidad, por puro temor al implacable castigo de la Inquisición... acaso demasiado tarde. Este extremo lo tiene muy claro Isabel Ruiz, viuda de Calatayud, quien aduce ante un interlocutor judío los motivos por los que acude a la iglesia y que no son otros sino zafarse de que sospecharan que en su voluntad era más judía que cristiana: “hijo, yo no yria a la yglesia sino por estos traydores que luego dirian que so judia”²⁶⁹².

Los domésticos son testigos de excepción de que sus amas no la frecuentaban, como es el caso de Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, de Zaragoza, quien “no acostumbria de yr a myssa continuamente”²⁶⁹³. El mismo reproche se adjudica a Isabel de Cruillas, viuda de la misma ciudad, a quien “jamás vio yr a missa [...] ni a

²⁶⁸⁸ Concilio de Zaragoza, 1318-19, c. 15 & Sínodo de Zaragoza, 1328, c. 21.

²⁶⁸⁹ “El III^o. es Eucharistia et comulgamiento, el qual con tanta honrra et apparellament debe seer feyto et recebido que creer entienda aquel que lo recibe por fe verdadera, que el es verdadero Senyor et dereyturero Judge, et es contenido ius p[...]blanca de pan et de vino al recibir, el qual ninguno non sea osado sino aquel que sera amigo por buena et limpia voluntad la materia a fazer est sacrament es farina de trigo depurada et vino que tenga sabor buena et devida porque de otra farina non se puede fer ni en vino que su propia sabor aya mudada en agrura o edal, la forma del qual sacrament es muy diligentment observada segunt que en el canon es contenida ante de la sacrificacion de la qual forma la hostia non debe ser por nulla manera mostrada ni dada ad adorar al pueblo. De la manera del comulgar en la rubrica de part de suso es ya tratado. Et debe ser en el altar, ius clau, muy honestament et saviament abcado”. A.Dioc.Z., *Procesos civiles*, caja 408, lig. J/14, año 1420.

²⁶⁹⁰ X 2.9.1 & 3.29.2.

²⁶⁹¹ Sínodo de Zaragoza, 1487, c. 5.

²⁶⁹² Doc. 16. Proceso contra Isabel Ruiz, viuda de Antón Ximénez de Rueda, habitante en Calatayud, fols. 30-30v.

²⁶⁹³ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, vecina de Zaragoza, fols. 12-12v.

sermones, et que la veyá salir de casa ha otras cosas, empero no a missa". Es decir, que aunque efectuaba recados y otros menesteres, nunca lo hizo con propósitos piadosos²⁶⁹⁴.

En este mismo sentido, asegura que su cuñada Isabel de Bello nunca quería ir a misa, y que cuando era persuadida de ello, exclamaba con ironía "yo yre per macafani" ("ire por burla"²⁶⁹⁵). Y, cuando acaso iban, todo era ficticio, como le recrimina el fiscal a la viuda oscense Blanca de Ezpalau, quien "no hiva ne acostumbrava ir a missa, e si yva, no creya en res de lo que se fazia en la yglesia"²⁶⁹⁶.

4.2.3 *TEMPUS CHRISTI, TEMPUS ECCLESIE: CUARESMA, PASCUA Y DOMINICA*

En el calendario litúrgico se combinan tres principios: naturaleza, costumbre y autoridad. Bajo esta concepción, "fiesta quiere decir día honrado en que los cristianos deben oír las horas y hacer y decir cosas que sean a alabanza y servicio de Dios, y a honra del santo en cuyo nombre la hacen"²⁶⁹⁷. Conforme evoluciona la complejidad social, se añaden a las fiestas agrarias y eclesiásticas las inherentes al mundo urbano. Los intentos por una regulación del calendario bajo el patrocinio de las autoridades políticas y religiosas se incrementarán en los últimos estadios medievales²⁶⁹⁸.

La práctica dominical reúne mayor excelencia porque "aunque todos los días son del Señor... cuando se comenzó el mundo e en tal día resucitó Christo por la Resurrección"²⁶⁹⁹. Los quebrantamientos de las jornadas litúrgicas por haber "hecho obras serviles" se castigan con penitencias en días señalados como la

²⁶⁹⁴ Doc. 3. Proceso contra Gracia de Esplugas, viuda de Rafael Cruillas, vecina de Zaragoza, fol. 6.

²⁶⁹⁵ Doc. 7. Proceso contra Blanca Adam, alias Leonor de Montesa, vecina de Zaragoza, fol. 12.

²⁶⁹⁶ Doc. 10. Proceso contra Blanca de Ezpalau, viuda, vecina de Huesca, fol. 18.

²⁶⁹⁷ *Las Partidas*, 1,23,1.

²⁶⁹⁸ Se celebra en torno a un centenar de días festivos, entre los domingos y fiestas de guardar, incluyendo las propias de cada diócesis y las del santo patrón local. LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1995), "La fiesta en la Europa Mediterránea Medieval", en *Il tempo libero. Economia e Società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit)*. Secc. XIII-XVIII, Prato, Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, pp. 86-89.

²⁶⁹⁹ MARTÍN, José Luis (1992), "Pecado y dominación feudal", en *Pecado, poder y sociedad en la Historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid e Instituto de Historia Simancas, p. 46.

Magdalena, santo Domingo y santa Ana, cuya reprensión, si se trata de conductas leves se salda con multas de menor cuantía, si la "fiesta calendada y de guarda en la iglesia de Dios" no es respetada, se incurre en pecado mortal²⁷⁰⁰.

Los días festivos están consagrados al "ejercicio de su santo servicio", con la abstención de actividades "corporales y serviles", pues suponen una deshonra de Dios, para facilitar la concurrencia a los templos, donde se celebra "el soberano sacrificio de la misa y de los demas oficios divinos, oir la palabra de Dios y explicacion de su Evangelio", la utilización del tiempo en obras de misericordia y prácticas oracionales y devocionales, "huyendo de pecados y ofensas contra su divina magestad, con que se profana en lugar de santificarle, irritando a que experimentemos castigos justos de su severidad". Coincidiendo con la misa mayor y el rezo de vísperas, se ordena cesen juegos, bailes y regocijos²⁷⁰¹.

De hecho, una de las preocupaciones de los gobiernos locales consiste en que las mujeres públicas, al igual que mientras se oficia la misa dominical, no trabajen en los ciclos litúrgicos de mayor relevancia, procurando su sustento durante la Semana Santa²⁷⁰². Incluso se prohíben actividades lúdicas y de puro esparcimiento, léase la pesca o la caza, si colisionaban con la santificación de las fiestas²⁷⁰³.

En estas jornadas se prohíbe que el feligrés "se emplee en oficio o ministerio alguno servil, ni labre, ni cultive tierras, ni colecte sus frutos, ni lleven carros, ni tengan tiendas abiertas... en las cosas de sus oficios, ni vendan cosa alguna, dando

²⁷⁰⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Pecado y Sociedad en Aragón (siglos XV-XVI)*, pp. 129-130.

²⁷⁰¹ El carácter servil viene dado por atentar con los deberes religiosos exigibles del reposo dominical y no por tratarse de *artes mechanicae*. FRANSEN, G. (1990), "La notion d'oeuvre servile dans le Droit canonique", en *Le Travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, pp. 183-184.

²⁷⁰² CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), "Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos", en *Oikonomía: cuidados, reproducción y producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, p. 203.

²⁷⁰³ El arriendo de la explotación de los ríos Guadalaviar y Alfambra contempla una multa de 60 sueldos: "nenguna persona de qualsequiera ley, stado o condicion sia, non sia osada peyxcar los dias santos de Pascua de Nadal, de Florida, de mayo ni de los Apostoles, ni otros santos que la sancta madre Yglesia manda tener y celebrar de Santa Maria e los domingos". A.H.P.T., *Sección Concejo*, caja 20, doc. 7, 1479, fol. 2.

vozes por las calles, ni traigan cargas de un lugar a otro", asista a espectáculos profanos, viaje, se entregue al placer lúdico o interponga acciones judiciales²⁷⁰⁴.

4.2.4 ORATORIOS, SANTOS Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS

El menosprecio y desdén de algunas conversas a las representaciones y simbología cristianas –ajenas a su cultura²⁷⁰⁵– explica la inexistencia de oratorios en sus casas –el crucifijo genera cierta repulsión, y para algunas era difícilmente soportable²⁷⁰⁶–, hasta que con el Santo Oficio la supervivencia exigiera simular²⁷⁰⁷.

En las declaraciones realizadas por la doncella Isabel López, tras haber visitado a su tía en Calatayud, declara “que abra ocho dias, poco mas o menos, vio esta deposante como la dicha Maria Lopez estaba en la recambra donde duerme, en la qual esta hun cruçifijio de aljens de vulto, y mirando la dicha Mari Lopez el dicho cruçifijio esta deposante le hoyo dezir estas palabras, endreçandolas al dicho cruçifijio: ¡pues no me quieredes ayudar, no te quiero mas lohar ni adorar!”²⁷⁰⁸. Rebatiendo las palabras de su desleal sobrina, alega que habiendo contraído una enfermedad, a solicitud del guardián del convento de San Francisco, “ge le enviaron un oratorio que era de una monja de Sancta Clara”²⁷⁰⁹.

Otra de sus criadas, Isabelica de Bonilla, que reside en Daroca, describe con minuciosidad, pese a su corta edad, cómo su dueña tenía un retablo “buelto bocayuso, y subian de pieses sobrel y se asentavan en escino”. Ante esa costumbre, que se le antojaba un tanto extraña preguntó a su ama: “!senyora! ¿y

²⁷⁰⁴ MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, Junta de Castilla-León, p. 114.

²⁷⁰⁵ GARCÍA LÓPEZ, Félix (2008), “Iconismo y aniconismo bíblicos”, *Estudios Bíblicos*, 66, pp. 247-262.

²⁷⁰⁶ MARÍN PADILLA, Encarnación (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón; la Ley*, Zaragoza, s. e., p. 169.

²⁷⁰⁷ FRANCO LLOPIS, Borja (2011), “Noticias sobre arte y devoción del Quinientos aragonés a través de la documentación inquisitorial”, *Boletín del Museo e Instituto 'Camón Aznar'*, 107, pp. 77-92.

²⁷⁰⁸ A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 11, n. 5, fols. 17-17v.

²⁷⁰⁹ *Ibidem*, fol. 76.

sobre el retablo nos havemos a sentar y subir de pies?”. A lo que ella replicó, no sin cierto retintín: “!Anda!, ¿[no] ves, quel oratorio es?”²⁷¹⁰.

Uno de los comportamientos más reprochables se atribuye a Violante de Santángel, junto a una moza y sus dos hijas, quienes “thomavan e tomaron el crucifixo de Ihesu Christo entre la Pascua de los jodios y de los christianos y lo echavan en tierra y lo açotavan mucho y maltractavan”. Una de las hijas estaba soltera y la mayor desposada con un hijo natural del obispo de Huesca, mientras que la cuarta mujer, si incluimos a la dueña de la casa, era una “moça de soldada”.

Además, el hecho de vituperarlo entre el *Pessah* y la Semana Santa agravaba ostensiblemente la transgresión. Su descripción acrecienta lo ominoso de esta laceración que acompañaban con burlas, aproximando al máximo su simbolismo con la flagelación recibida por Jesucristo a manos de los verdugos romanos que le pretendieron humillar: “diziendo que lo spolsaban lo açotavan con hun tocho e viubre, e que stando en el suelo le daban y se reyan todas de aquello”²⁷¹¹.

En la mentalidad popular el culto de los santos permitía romper las barreras infranqueables entre el cielo y la tierra, gracias a su intercesión ante la omnipotente voluntad divina²⁷¹². Dado que era antagónica con la concepción de trascendencia judía, no es extraño el rechazo de las judeoconversas cuando transcurre este tipo de desfiles procesionales por las calles de la ciudad en los que se exhiben cruces y reliquias²⁷¹³.

El caso más esclarecedor lo representa la viuda Violante Ram, quien no supo sustraerse del escrutinio de sus vecinas. El episodio es narrado por Gracia Marcuello, asimismo viuda, quien vive en la casa de en frente, al otro lado de la

²⁷¹⁰ *Ibídem*, fol. 7v.

²⁷¹¹ Doc. 21. Proceso contra Violante de Santángel, difunta, viuda de Alfonso Gómez, vecina de Huesca, fols. 7-7v.

²⁷¹² CASTELLANOS, Santiago M. (1994), “La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 12, p. 172.

²⁷¹³ Las multas aplicadas por el Concejo de Zaragoza a los judíos que no mostrasen respeto en las procesiones al paso del Corpus se triplicaron en tan apenas diez años. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1986), “Los judíos zaragozanos en la época de Fernando II de Aragón”, en *Minorités et marginaux en Espagne et dans le Midi de la France (VII-XVIII siècles)*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 385-412.

calle, es decir, se encuentra en su campo visual, acreditando que es una fina observadora ¿o fisgona?

Refiere que el día de Santa Engracia del año anterior –se celebra en la ciudad el 3 de noviembre, junto a los Innumerables Mártires²⁷¹⁴– discurriendo la procesión que partía de la Seo de San Salvador en dirección a la iglesia de Santa Engracia, por delante de sus respectivas viviendas, se percató de que la “penitenciada” subió rauda “a una camara muy alta”, acodándose en la ventana. Y en esto vio que al pasar las cruces cerró los batientes de los contraventanos –“la dicha viuda cerro la ventana y no la abrio fasta que fueron pasadas las cruces”–, hasta que presintió que se habían alejado²⁷¹⁵.

Idéntica actitud advirtió cuando se aproximaba el brazo que contenía las reliquias de san Braulio. En su narración aporta otros detalles inculpatórios, pues no solo no apreció que se arrodillara, “que no vio que la dicha viuda se genollase a las cruces ni al braço”, sino que percibió un lenguaje gestual desdeñoso: “que parecia que fazia del rostro como desden”. Para su desgracia, su versión la corroboraría Catalina de Marcuello, que comentó con ella lo que acababan de presenciar²⁷¹⁶.

La procesión se organiza con escrúpulo, pues dota de cohesión a sus habitantes, situándose en un punto equidistante entre la vida política y el sistema religioso, constituyendo un momento donde se divulga un mensaje codificado y legitima una representación de la sociedad. Se engloba la estratificación urbana, la representación de la ciudad interna y externa, y la recreación simbólica garante del *statu quo*²⁷¹⁷. Para comprender la trascendencia de esta afrenta para una vecina de Zaragoza es necesario reflexionar sobre estos dos iconos básicos del santoral popular local y del inconsciente colectivo aragonés: san Braulio y santa Engracia.

²⁷¹⁴ LAGUÉNS MOLINER, Manuel (2002), “El culto y devoción por los santos mártires patronos de Zaragoza, Engracia, compañeros y el labrador Lamberto”, *Memoria Ecclesiae*, 21, pp. 231-267.

²⁷¹⁵ Doc. 12. Proceso contra Violante Ram, viuda de Jacobo de Altabás, vecina de Zaragoza, fol. 25.

²⁷¹⁶ *Ibidem*, fols. 25-25v.

²⁷¹⁷ DUMOLYN, Jan (2012), “Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey”, *Edad Media: Revista de Historia*, 13, p. 52.

San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651)²⁷¹⁸, disponía en ese momento de un espacio de culto propio en la capilla más próxima a la Mayor, cuyos restos mortales se conservan bajo la mesa del altar de la Basílica. Un documento de 1312 da cuenta de dos relicarios de San Braulio en Santa María la Mayor, uno de su cabeza y otro en forma de brazo: “la cabeça e el braço del hueso de san Braulio, el braço de argent”. En un inventario posterior, de la segunda mitad del siglo XVI, ratifica la existencia de tres relicarios, el más importante, el busto de plata, y otros dos que tenían forma de brazo, uno enteramente argentífero y el otro tan solo revestido de ese noble metal, de tal modo que fue uno de ellos el que se negó a venerar.

Entre 1456 y 1461 el platero Francisco de Agüero refundió el busto relicario de San Braulio, por encargo del arzobispo Dalmau de Mur y el cabildo de Santa María la Mayor, con el propósito de que la pieza adquiriera un aspecto semejante al del lujoso busto de plata de San Valero de la catedral de la Seo, una obra en la que ya había trabajado en 1448-1452. A raíz del incendio que sufrió la Santa Capilla del Pilar (1434-1435), se incrementó la tradición de la Venida de la Virgen a la ciudad en carne mortal para confortar al apóstol Santiago y confiarle la construcción de una iglesia en torno a la columna sobre la que se apareció María²⁷¹⁹.

En este momento Santa Engracia –torturada por el prefecto romano Daciano, para que abjurara de su fe, flagelándola asida a una columna, dándole muerte junto a todo su séquito– constituye una verdadera religión cívica, siendo una de las grandes procesiones urbanas en el que se le rendía culto como auténtica patrona de la ciudad, en demanda de protección contra las calamidades naturales

²⁷¹⁸ RIESCO TERRERO, Angel (1993), “El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: Un papa, un obispo español y un rey visigodo”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 6, pp. 591-593.

²⁷¹⁹ AINAGA ANDRÉS, María Teresa & CRIADO MAINAR, Jesús (2008), “El busto relicario de San Braulio (1456-1461) y la tradición de la venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza”, *Aragón en la Edad Media*, 20, pp. 65-84.

y humanas. Contaba con un busto relicario²⁷²⁰ que fue destruido con motivo de la invasión napoleónica²⁷²¹.

Conocemos cómo se celebraba gracias al pregón proclamado el 15 de abril de 1488 por el concejo cesaraugustano. El pregonero, acompañado de un atabalero, convoca a la ciudadanía: “Oyt que vos fazen asaber de part de los senyores jurados de la ciudat de Caragoça que como cras miercoles sea la fiesta de Senyora Santa Engracia, patrona desta ciudat, et sea acostumbrado cadaun anyo en la dicha festividat fazer procession general a la yglesia de Senyora Santa Engracia et sea voto de la ciudat”. Habrán de congregarse, a las seis de la madrugada, un representante de cada casa –advértase que no se utiliza el término familia–, los hombres delante de *Casas del Puert*, sede del Concejo, y las mujeres en la Catedral²⁷²².

La ceremonia discurre entre los dos edificios de profundo significado religioso y político, en el que se mezclan reproducciones simbólicas de la sociedad terrena con imágenes que evocan la sociedad celeste. Constituye una verdadera religión popular que entraña un patriotismo cívico con raíces cristianas, pretexto excelente para que el poder municipal ilustre su discurso político²⁷²³.

Partiendo de la Seo de San Salvador, la comitiva discurre, entre otras, por la calle de la Cuchillería, la calle Mayor, la Cedacería, el Coso hasta el Hospital, para una vez allí doblar hacia la iglesia de Santa Engracia, donde se celebra un oficio divino y se predica el sermón. Una vez acabado, se retorna por la puerta Cinegia,

²⁷²⁰ CÍA BLASCO, Javier (2004), “Noticias sobre las reliquias de Santa Engracia en Zaragoza en la Edad Media”, *Memoria Ecclesiae*, 25, pp. 431-444.

²⁷²¹ CRIADO MAINAR, Jesús (2014), “Los bustos relicarios femeninos en Aragón, 1406-1567”, en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, pp. 342-352.

²⁷²² BARRAQUÉ, Jean Pierre (2008), “Entre religión real y religión urbana”, *En la España Medieval*, 31, pp. 264-265.

²⁷²³ Un ejemplo paradigmático nos lo brinda la Corte de la dinastía borgoñona de los Valois en los siglos bajomedievales, pues adquiere una notable eficacia en comunicación política, desplegando numerosos recursos entre los que se encuentran las procesiones, instrumento utilizado para persuadir a unos vasallos de orígenes plurales, con un territorio desestructurado y carente de una capitalidad efectiva. LECUPPRE-DESJARDIN, Elodie (2012), “Proclamar la autoridad, afirmar el poder, seducir al pueblo: una reflexión sobre la comunicación política en los antiguos Países Bajos Borgoñones”, *Edad Media: Revista de Historia*, 13, pp. 103-121.

pasando por las iglesias de San Gil –en sus inmediaciones vive nuestra protagonista– y San Pedro, para adentrarse a través de la Cuchillería en la plaza de la Seo e ingresar en la Catedral.

Declarándose jornada festiva se prohíbe “fazer fazienda alguna que sea crebantamiento de la dicha fiesta”, debiendo los dueños de las viviendas por cuya fachada pasase la comitiva adecentar su tramo, bajo multa de diez sueldos aplicables al Hospital de Nuestra Señora de Gracia. Se fomenta también la participación infantil, pues “en la qual procession seran partidos dineros a los niños, ninyas e criaturas que en la dita procession yran”, de modo que no solo es transversal sino intergeracional²⁷²⁴.

²⁷²⁴ BARRAQUÉ, Jean Pierre (2008), “Entre religión real y religión urbana”, pp. 265-266.

VI.

CONCLUSIONES

LAS OTRAS MIRADAS DE RUTH.

Como refería en las reflexiones preliminares de la Tesis, es tarea vana intentar convertirnos en nativos, pero sí conversar con nuestras interlocutoras a través de los textos, ampliar el discurso del universo humano que se fortalece con la escucha, mediante sus códigos culturales. A muchas de estas mujeres, si les hubieran dado a escoger entre el dilema de tristeza o soledad, quizás hubieran preferido la primera, aunque se alimentan mutuamente. De hecho, sus biografías así lo delatan. Entre los sentimientos que causaban sus miedos destacaría la pérdida de identidad y la soledad; la vulnerabilidad del desamparo material, espiritual y social. De ahí que estas viudas, que presentan un perfil y una personalidad singular, pese a la heterogeneidad de sus realidades, busquen el amparo y la acogida en las redes parentales, amicales y vecinales, y que las prácticas judaizantes constituyan un factor de socialización y de preservación de la identidad, una forma que la nostreidad sustente la yoidad.

GÉNESIS: PERFILES, ESCISIÓN Y NOSTALGIAS

El devenir de las comunidades judeoconversas en los reinos hispánicos peninsulares no presenta el mismo ritmo vital. En la Corona de Castilla el punto de

inflexión coincide con el estallido de las alteraciones de 1391, en medio de una grave crisis económica y política, cuya virulencia engendrará una cohorte de conversiones forzadas, con la eclosión de la primera generación de neocristianos. En el Reino de Aragón su incidencia fue menor, registrándose algunos conatos de violencia, por las medidas preventivas del monarca y la existencia de una relativa paz social tras los estragos de la Peste Negra y los daños causados por la Guerra de los Dos Pedros. Estas perturbaciones significarán el tránsito de la convivencia pragmática a la coexistencia segregativa.

El prólogo del fenómeno sociológico de los conversos aragoneses se escribe con el advenimiento de la dinastía Trastámara y la convocatoria que realizara Benedicto XIII de una Disputa en la Corte de Tortosa (1412-13), con la aspiración de derrotar teológicamente al judaísmo. Se trata de la primera polémica aragonesa, que contó con el apoyo de Jerónimo de Santa Fe, otrora rabí Yeoshua' ha-Lurquí, donde no se pretendía refutar los dogmas contenidos en el Talmud y demostrar que la llegada del Mesías se había producido con el nacimiento de Cristo.

El papa, tras promulgar la bula *Etsi doctoris Gentium*, proclama la conversión de tres mil personas. Desaparecen un número significativo de aljamas (Barbastro, Fraga, Caspe, Tamarite, Montalbán, etc.), y las que subsisten sufren numerosas conversiones: Zaragoza (25%), Calatayud (17%), Teruel (25%), Daroca (60%), etc. Una notable mayoría procede de la “aristocracia” económica, intelectual y política, que pronto se integran en la oligarquía. Sin embargo, no todos trocaron su fe por preservar un *status*, pues existe una amplia implantación del artesanado, hecho que se traducirá en el perfil socioprofesional que reflejan las nóminas de procesados.

El término *converso* debe aplicarse sobre el judío que recibe el bautismo a lo largo de su vida, con independencia de su sinceridad. Es legítimo hablar de primera generación –fruto del Adoctrinamiento de Tortosa–, segunda –los hijos de aquellos, procesados mayoritariamente en los primeros estadios de la Inquisición– y tercera, a la que denomino novísima, por producirse con motivo del destierro de 1492, en que nacerá el criptojudaísmo, pues no todos los judaizantes lo son cuando simulan pero

no se encriptan. Pronto se acuñan dos categorías: “christianos nuevos” vs. “christianos lindos” o “christianos de natura”. A partir de ahora los escritos eclesiásticos se refieren al judaísmo como una secta o una superstición.

Las protagonistas de nuestra investigación aluden a su experiencia como un “tornar” o un “pasar” (“seyendo christiana babtizada he *pasado* y *tornado* a los ritus cerimonias y costumbres judaycos de la Ley de Moysen”). Aunque algunas, las menos, se convierten en edad adulta, las más son hijas de los que abjuraron de su religión, de modo que conocen el judaísmo por las referencias de su juventud o consideran la conversión de sus progenitores como algo lejano, cuando no recriminable (“que maldecido fuese quien la porta a la fons”). Con esta educación, están abocadas a que su gesto no sea autóctono sino aprendido, es decir, no interiorizado, frente al gesto auténtico.

En este universo se perfilan dos opciones, el converso convencido, *měšummad*, apóstata para los judíos, y el ‘*anús*, converso forzado, su hijo pródigo. No obstante, existe un piélago de “insularidad liminar”, de personas tibias y agnósticas que viven su intersticialidad como una pérdida de identidad, que se sienten preteridos de la gran familia hispanojudía, *transterradas*.

Los indicios documentales –en las actas notariales la desproporción de los comparecientes entre hombres (77%) y mujeres (23%) es manifiesta, aunque en las causas de fe se advierte un mayor equilibrio– apuntan a una implantación mayor entre los varones, más precisados de lo público y con más oportunidades afianzarse socialmente que las mujeres, más domésticas y menos expuestas al poder. Además, en el caso de las mujeres la capacidad de rehusar el bautismo es mayor en las clases acomodadas, respaldadas por la dote, que en las personas modestas, cuya decisión acarrea un empobrecimiento de sus condiciones materiales, en especial si se produce una ruptura matrimonial. Pese a que en casos extremos podía abocarles al abandono del hogar, con el desamparo que comportaba –en un “lugar sin lugar”–, en otros no se interrumpió la convivencia.

En su idiosincrasia predomina el componente cultural-creencial y no tanto doctrinal, pues se mueve en el ámbito de ritos y creencias transmitidas de generación en generación, como los usos culinarios, la observancia sabática o las normas de pureza, a pesar de que los inquisidores aglutinen ambas categorías a su conveniencia. A ello se une un fuerte factor de socialización para paliar la soledad, la melancolía, la añoranza o la tristeza: “¡Andad, buen ombre!, quien vos sacare agora de vuestras costumbres, ¿que fariades?

La imposición de una religión extraña provoca hondos cuestionamientos personales y pone en tela de juicio pertenencias e identidades, en la que se diluyen las lindes del ser y el deber ser, cuya falta de libertad conduce a la clandestinidad, por el miedo a perder asideros de la afectividad, a desplomarse en el vacío socioantropológico. Se debaten entre la pérdida de identidad y la alteridad; entre el rechazo de sus otrora correligionarios y su asimilación con la comunidad que recela, porque la soledad es el tributo de habitar el *limen*.

En su seno hubo *mesummadim* convencidos y no todos los *anusim* judaizaban con la misma intensidad, mientras que otros presentan una mixtificación de actitudes religiosas y vitales. De hecho, impera un soterrado eclecticismo religioso que impregna amplios sectores de las profesiones liberales. Un judío con tibias convicciones religiosas prohija un converso tibio que se bautiza como medio de pura supervivencia, sin que por ello no existieran adhesiones sinceras, hacia los que la documentación no muestra interés. La Inquisición no operó sobre una ficción, porque la herejía era un hecho antes de que se iniciaran sus pesquisas; existía un clima moral.

Los motivos de la conversión son tan complejos como la propia orografía emocional del ser humano, aunque muchas invoquen que lo hicieron por “salvar su anima”. Una causa muy extendida es la que proviene del amor materno: “¿para que os tornasteis christiana?, “¡fija, por los hijos!”.

Un sector de estas mujeres retornan a sus creencias, ignorando que afrontarán responsabilidades penales, incluso observando un eclecticismo donde se amalgaman ambas creencias cuando no relativismo, “que no tenia una ley ni otra”. Otras estaban

persuadidas de que su infortunio era causado por adherirse a la ley de los gentiles, hasta el punto de que “quando era judía paria cada anyo, y despues que soy cristiana no puedo parir una criatura, aunque se me morisse”. Sin embargo, hay un tipo de viudedad emocional, producida cuando el resto de la familia adopta el bautismo. El llanto que brota del dolor se expresa sin paliativos en una frase que condensa el sufrimiento de madre y esposa: “¿No tengo de llorar, que soy viuda en vida; no veys que bautizan a mi marido y mis fijos?”.

HETERONOMÍA DE LA VIUEDAD: VULNERABILIDAD, SOLEDAD E INDEPENDENCIA

La viudez es un estado ambiguo, incluso transgresor, pues se considera como una etapa que dota a la mujer de potenciales privilegios. Empero, compartiendo estado pero no edad, estatus económico o contexto (familiar, social, personal, etc.) presentan una gran heterogeneidad, situándose en todos los segmentos de la escala social.

Las que pertenecen a los estratos superiores, que heredan el negocio del marido, constituyen un grupo muy activo en las ciudades, porque las que carecen de recursos se ven abocadas a la soledad y al desamparo, si los hijos no se hacen cargo de ellas, cuando no a un nuevo matrimonio. No en vano, los contratos nupciales firmados en el siglo XV muestran una devaluación del 18% en las dotes pactadas en los segundos enlaces celebrados por las viudas, obligadas a casar por la depauperación de su economía, razones morales, si son jóvenes, o inseguridad familiar. Las mujeres, que reciben el tratamiento de “honorable” o “na” (doña), adoptando el papel de *mater familias*, gestionan los intereses de la familia y asumen decisiones sobre el futuro laboral o emocional de sus hijos. Viudedad aquí se conjuga como independencia, no como vulnerabilidad, pues alcanza su verdadera mayoría de edad.

Forman parte de esta realidad la restitución de la dote y esponsalicio –*donatio propter nupcias* equivalente a la mitad de la dote–, a la par que los derechos de usufructo del patrimonio del marido. Carecer de dote hace añicos el futuro de una doncella y frustra cualquier expectativa de fundar una familia, de ahí que la Inquisición

procure facilitarle unos medios mínimos para que no caigan en la mendicidad o la prostitución, colocándolas en el servicio doméstico de familias piadosas.

El usufructo viudal se consolida con la Observancia 14 *De iure dotium*, que glosa el Fuero 1º *De iure viduitatis* (1398), ratificando el principio de conservación de la viuda de los bienes que hubo con el marido, tanto los consorciales como los privativos (“usufructuaria de las casas y heredades infrascriptas durant el tiempo de su vida e no mas”), mientras no contraiga nuevo matrimonio y guarde castidad. El derecho de viudedad del supérstite se extiende hasta la mitad del caudal hereditario (“la mitad de los bienes muebles de la casa a ella pertenescientes”), quedando para los legitimarios la otra mitad (“la meata por la parte paternal suya, assi como heredero y successor legitimo de su padre”).

Las viudas cuyo patrimonio hemos estudiado son penitenciadas –salvo contadas excepciones, en que son relajadas al brazo secular–, perdiendo la práctica totalidad de sus haciendas, colocándolas a la mayoría al borde de la miseria. Las muestras de pobreza son flagrantes (“huna cama de ropa, asaz pobre, y otras miserias de muy poca valor”; “quitandole lo que aqui es mencionado, no cumple sino que vaya a pedir por Dios”) rayando en la pura subsistencia.

La acción inquisitorial no solo las condena a vivir en la pobreza, sino que les obliga a una reagrupación familiar tras perder su casa y trasladarse al hogar de sus hijos, padres, yernos o suegros. La situación es más desesperada cuando concurre la ejecución de los bienes del marido y del progenitor, al punto de que la Inquisición las ha de auxiliar en su manutención; son las viudas “sobrevenidas”, con la agravante de que si el *pater familias* es llevado a la hoguera, se ve privada incluso de su hogar-nodo.

ESCENARIOS, TIEMPOS Y CONFINES FEMENINOS

El espacio es una topografía interior definida por la acción, el uso, el gesto de los cuerpos-mentes femeninos, cargado de símbolos. La intensificación de la urbanización –la ciudad es un mundo abreviado– se acompaña de un proceso de feminización. El

Estado Moderno refuerza el sistema patriarcal, recluye a las mujeres en sus tareas del hogar, la cultura receptiva y los espacios domésticos.

Lo “público” toma la acepción de abierto a la mirada de los otros, espacio de sociabilidad amplia o anónima, propia de la comunidad o el vecindario, frente a la sociabilidad restringida al círculo familiar y a los amigos íntimos. Las mujeres son las encargadas de mantener y reproducir las unidades domésticas con su trabajo, su tiempo y sus capacidades, colaborando a engrosar el caudal común, de ahí que se ocupe del trabajo de los cuidados de la vida familiar; la reproducción vital y social; y la producción.

En la segunda mitad del siglo XV se verifica una fragmentación del espacio en beneficio de la intimidad, en aquellas unidades que pueden permitírselo, donde las habitaciones adquieren cierta especialización (cocina, comedor, sala, dormitorio). Las relaciones femeninas se producen en la *domus*, en sus mutuas y frecuentes visitas, donde opinan sobre los sucesos ocurridos, se cuentan acaeceres y se hacen confesiones íntimas. Algunas confidencias brotan en la cocina, que por su mayor frecuentación les hace sentirse protegidas, lo que les permite sincerarse y, al escuchar de los labios de un judío una exhortación a Adonay, exclamen “en Aquel que creo el cielo y la tierra y el mar y las arenas y partio el mar en doze carreras en aquel creo yo”.

Preparan las recetas de las próximas (abuelas, madres, amigas); son emanación de la historia familiar y son redes femeninas, enseñanzas, oralidad y experiencias que se transmiten de mujer a mujer y crean lazos de sabiduría. La conversión se traduce potencialmente en la ruptura con un conocimiento práctico y simbólico, donde el gusto y el olfato se adiestran culturalmente, elaborando la narrativa de la memoria social.

La higiene (“limpiar la carne para echar en la olla mas es limpieça que delito de heregia”) supera las categorías de limpio/sucio, saludable/insalubre, para adentrarse en la subjetividad del “otro”. Dentro de los animales terrestres puros, en la calificación del Levítico, se incluyen los rumiantes domesticados de los rebaños (ovejas, cabras...), es decir, “animales culturizados”. Por ese motivo, ciertas familias, denominan con

desprecio la “olla de perros” a la utilizada para el servicio, donde guisaban el cerdo, para no mezclarla con los alimentos *kosher*.

El trabajo femenino se proyecta hacia el espacio público o semipúblico, donde entran en relación hombres y mujeres, no solo en el mercado, la plaza, sino también en el taller artesano o la botiga, y con motivo de la provisión del hogar. En el mundo cristiano y converso de Zaragoza, siete de cada diez mujeres con ocupación conocida se encuadran en el sector servicios. También fuera de la casa existen espacios que invitan a las confidencias femeninas (pozos, lavaderos públicos, arroyos, etc.).

Especialmente las viudas y las esposas de mercaderes, comerciantes y artesanos mantienen establecimientos abiertos al público donde se registra un flujo de gentes que adquiere productos o cierra negocios. Ello les proporcionaba más posibilidades de relación con el entorno, frente a las que la vida cotidiana brindaba a las que dedicaban a las tareas domésticas, lo que no obsta para que no participaran de otras formas de sociabilidad. Entre las clases burguesas, los maridos confían en la capacidad de su mujer, tanto en la administración de la casa o la educación de los hijos, como las transacciones comerciales o patrimoniales. Se percibe un préstamo subterráneo femenino y marginal sustanciado en empeños de piezas del ajuar doméstico.

El único distrito idóneo para estas mujeres es la “Christiandat”, el barrio y la parroquia, donde la calle no solamente da acceso a cada casa, sino que es lugar de encuentros desafortunados o furtivos, pues no es recomendable para las personas *honestas* y de cierto *status*. El tránsito nocturno por la judería acrecienta el tabú de lo prohibido. No van solas, sino acompañadas de una hija, una hermana, otra mujer de la casa o un familiar masculino. Las mozas de servicio, portadoras de secretos e intimidades no siempre salvaguardados, contribuyen a mantener los vínculos con la comunidad judía a través de los recados de sus dueñas (encendido de la lumbre los sábados, envío de aceite a la sinagoga, obtención de hamín, intercambio pascual, etc.), pues la judería es un territorio proscrito.

Los espacios de privación de libertad poseen su régimen específico. Las reclusas deben costear los gastos que ocasionan, que según nuestros cálculos ascienden a 6

dineros diarios, es decir, quince sueldos mensuales. Un prolongado presidio mina su capacidad de resistencia, conmueve su personalidad y las sume en una depresión, aunque otras muestran una sólida fortaleza en sus convicciones. A pesar del secretismo, entre las celdas discurren confidencias alentadas por el desconsuelo, conociendo quiénes les han delatado y quiénes son fieles, permitiéndoles replantear sus estrategias, buscando el asesoramiento de amigas, parientes y compañeras que comparten confinamiento.

El cuerpo es un microcosmos que se vive y significa imaginación, hábitos, rituales y conductas; es una estructura simbólica y biocultural donde, a partir de las prácticas ritualizadas, se plasma una visión del mundo. La relación de las mujeres con el cuerpo y sus cuidados es intensa: su especialización en el ámbito de la reproducción y el aparato genital, el amamantamiento y la crianza de los niños, y los conocimientos médicos. Las conversas son herboleras y apotecarias que han recibido sus poderes por el estudio con otras compañeras o por el autoaprendizaje.

También participan activamente en el mundo de las desaojadoras, deshechizadoras, santiguadoras y ensalmadoras. La prevención o la cura del mal de ojo es una constante; catar la cinta, echar las gotillas de aceite (“medir la cinta e hechar las gotillas a sus hijos”), y el uso de amuletos y de nóminas, acompañado de la recitación de un pasaje bíblico acorde a la curación milagrosa que refería.

Son mujeres comunes, próximas, vecinas, amigas e iguales, en el sentido de que pertenecen a una misma sociedad referencial, en cuanto a su nivel de conocimientos y estatus económico que atienden las dolencias del vecindario. Se les reconoce *auctoritas* en unos saberes concretos, que ejercen con naturalidad como correspondencia de amistad, sin remuneración, porque ejercen de parteras, comadronas, *sanadoras* o *madrinas*.

La vida es tiempo, pero no un tiempo lineal, *kalendado* o cronológico, es un tiempo vivencial; una vida encajada en la temporalidad de un *tiempo narrado* que es posible pensar desde la memoria. Para estas gentes el tiempo carece de sentido si no está

jalonado por efemérides religiosas o por la sucesión cíclica de los fenómenos de la naturaleza.

La actividad laboral de los hombres responde a jornadas que se inician y concluyen, es fruto de la alternancia del esfuerzo y el descanso, mientras que el ritmo femenino, en aras de satisfacer las necesidades de los demás, es constante. Los trabajos de los varones generan plusvalías y prestigio social, mientras que los suyos, que no concluyen, radican en la cíclica habitualidad diaria, con matizaciones estacionales, pero generan riqueza. Se ocupan conservación y reproducción del grupo: provisión del vestido (hilado, tejido y costura), limpieza e higiene, alimentación, cuidado de los niños y las personas enfermas o ancianas.

Dentro de las *edades sociales* se establecen algunas precisiones, diferenciándose claramente la niñez (“seyendo de poqua edat”) de la edad adulta (“empues de seyer yo grande”). Aunque una expectativa de vida de cincuenta años, algunas viudas son ancianas, al ser sexagenarias o septuagenarias, de modo que tienen “hedat grande”.

La niñez se prolonga hasta los siete años (“siendo nynya”), y a partir de entonces se habla de juventud (“joven en casa de su madre”) o mocedad (“mochacha de ocho o diez anyos”), prolongándose hasta la contracción marital o la firma del compromiso nupcial, en torno a los quince, en que pasan a ser “donzellas” para subrayar su condición de solteras. A partir de los doce, en que empiezan a observar los ayunos y a contribuir a la economía familiar con hilaturas y texturas, son responsables de sus actos, quedando exoneradas si su cumplimiento se realiza con anterioridad a este hito.

REDES Y TEXTURAS DE SOCIABILIDAD: PARENTESCO, AMISTAD Y VECINDAD

Cada individuo es un *micro-locus* que interactúa en secuencias plurales relacionales, incardina en unas redes que le acogen. El epicentro es el eje familiar, de donde parten los nexos que unen los núcleos de su mismo linaje, y unos segundos vínculos longitudinales que lo conectan con componentes de la minoría conversa.

La estructura socioeconómica y mental no se sustrae de la ecología y arquitectura familiar, máxime cuando la autonomía de la mujer pasa por su inserción en un sistema de signos troncalmente masculino y en un modelo parental condicionado por el vínculo conyugal, que la transforma en soltera, casada o viuda. Una síntoma de todo ello, amén de utilizar el masculino genérico, es el hecho de que la mujer no se identifica *per se*, con su *nomen* y *cognomen*, sino *per alia*, esto es, a través de su filiación, nunca en su singularidad.

Las familias troncales otorgan preeminencia a la casa y a su permanencia en el tiempo por encima de los individuos concretos (“síndrome casal”). En la residencia postnupcial predomina la virilocalidad, donde las hijas se convierten en elementos marginales, puesto que la transmisión de la propiedad se realiza por línea masculina, aunque ellas sean parte esencial en el diseño de las estrategias familiares.

Antes de irrumpir la Inquisición, sus hijas se comprometen y firman esponsales a los trece o catorce años, formalizando el matrimonio entre los dieciocho y veinte, lo que garantiza un período de fertilidad de quince o veinte años. Tras su encausamiento, aunque solo sean penitenciadas, se retrasa la edad nupcial entre cinco y diez años, afectan a la potencial descendencia.

El patriarca o la matriarca conjugarán la endogamia con sus afines sociológicos, favoreciendo el repliegue sobre sí mismos, y la exogamia con elementos de la baja nobleza cristiana, cuyos matrimonios se realizan dentro de la misma generación o con la adyacente. La limpieza de sangre obstaculiza los matrimonios mixtos, pero también es un mecanismo que garantiza la supervivencia de las señas de identidad, ya que una exogamia mayoritaria conducía a su aculturación. Las sentencias inquisitoriales imponen restricciones en la elección de marido (“que no sean descendientes de linaje de judíos”), medidas que muchas madres toman cautelarmente (“las aparto dello porque habían de casar con cristianos de natura”).

La presión ejercida por la Inquisición modifica la morfología de los entornos familiares y de su marco de solidaridad. Con el transcurrir del tiempo el hogar incorpora ascendientes (padre, abuelo, tío, tía), descendientes (nieto, sobrino,

sobrino) o colaterales (hermano, hermana, primo), con la potencial inclusión de la familia política (yernos, cuñados, suegros). En cuanto a las viudas, si tenían hijos mayores casados, solían ser acogidas por uno de ellos; cuando esto no sucedía, se trasladan junto a sus padres y hermanos solteros o bien encuentran la protección de un hermano y su cuñada. Un procesamiento puede comportar un cataclismo espiritual y material donde las grandes fortunas de antaño se transforman en miseria hogaño bajo la alquimia de la infamia.

La red parroquial, como antes lo fue la sinagoga, configura y estructura los espacios socio-convivenciales y consolida los vínculos vecinales adscritos a un ámbito territorial a modo de lechos de sociabilidad. Las vecinas se reúnen en espacios comunes donde realizan las tareas domésticas o donde se juntan para hilar, lavar o conversar. La auténtica vecindad implica cercanía física, contactos asiduos, cotidianeidad y proximidad emocional (“entrava e salia de su casa por quanto la tiene vezina e la conoce de pratica e vista”). Esa habitualidad y cercanía entrañará problemas no presentidos, ya que estas conversaciones, a veces triviales y sacadas de contexto, les reportará graves disgustos y la sensación de estar “estrechamente vigiladas”.

En la amistad existe una confianza que genera serenidad, ya que en cuanto ética (*éthos*) de la *philia* se hospeda en una forma cualificada de convivencia (“amigos e bienquerientes”). No hay amor pero sí *dilectio* y *afectio*, pues cuando se establecen relaciones íntimas se habla de “muy intrínseca amistad”. La libertad femenina es relacional, que se encuentra en otra, vínculo, intercambio y medida, de manera que es una libertad “con”, entendida como hermandad.

Son biografías que buscan consuelo en mutua compañía, en un pacto emocional: “venian a su casa jodias a tenerle compaña, por quanto las tenia vezinas y estaba sola”. Otra viuda “andava a vesitar judios y judias, saludando aquellos”, lo hacía “con mucho placer y alegría”, recibiendo consuelo. Las muestras de afectividad son más frecuentes e intensas entre las mujeres, hecho reprochable si pertenecen a credos distintos (“ha besado algunas jodias e dabales besos que den a otras jodias”). Otra vertiente de esta

conectividad femenina se aprecia con motivo de la enfermedad, en que se visitan para procurarse acogimiento y hospitalidad, pues realizan un acompañamiento diferente al de los varones.

Las confidencias fluyen entre mujeres, que encuentran en la escucha y la intimidad su propio territorio, máxime en celebraciones comunitarias, tejidas por la red de familias extensas y los círculos de solidaridad. La ausencia del marido, por defunción o sus largas permanencias fuera de casa, las condenan a dilatados períodos de soledad, de modo que en la solemnización del sábado, por ejemplo, se añaden un perfil de sociabilidad, donde conversas y judías se reúnen para confabular y descansar unas con otras “de las pasiones y actividades en que stan”.

Las familias acomodadas no tienen elección a la hora de contar con servicio doméstico, porque carecer de mozas o sirvientas resultaba comprometedor en cuanto que recaían sospechas de judaización, por considerar que no querían ser descubiertas por extraños. Pese a que una parte significativa de las conversas biografiadas se permiten mantener servidumbre, son raras las viudas que continuaron teniéndola, lo que intensificaba su soledad y la necesidad de acrecentar una sociabilidad maltrecha. La integración en el grupo familiar comporta una pérdida de ligazón afectiva y material de sus progenitores, máxime cuando entran a servir a temprana edad (“bivio en su casa y servicio”), de ahí que se incluyan entre “los de su casa”.

DISCURSO DE PODER. *INQUISITIO IN CAUSA FIDEI*: EL LABERINTO DE LA HEREJÍA

La herejía, calificada de *lesa majestad divina* desde el pontificado de Inocencio III (1198-1216), integra una vertiente religiosa (pecado), social (daño común) y personal (ofensa) que legitima la actividad jurisdiccional del Santo Oficio. Su naturaleza es dúplice, intelectual y volitiva, esto es, integra *falsa credulitas* y *pertinax defensio*. Con la “cuestión conversa” aparece un nuevo sujeto comitente de tal transgresión (*pravitas*), los *iudei occulti*, de modo que el discurso teológico-jurídico contempla el “fuero interno”. Nace la noción de *fama* –vinculada a la *communis opinio*–, elevada a

categoría de *evidentia*, lo que permite por medio de indicios acceder a lo “casi-oculto”.

La *inquisitio ex officio* constituye una auténtica revolución del proceso canónico para atajar la herejía, en una época en que se reafirma el poder del Sumo Pontífice y triunfa la *plenitudo potestatis* como fenómeno institucional, necesario complemento del Derecho penal estatal que persigue la “verdad material”. Se parte de la presunción de culpabilidad y la inferioridad del reo.

La Inquisición tiene una naturaleza *mixti fori*, siendo el Estado Moderno polisinodal el que dotó de racionalidad a su discurso en la represión judeoconversa. Contribuyó a consolidar la estrategia autoritaria y uniformizadora de la Monarquía en el contexto de laboratorio de confesionalización, frenando un proceso de paulatina integración, donde los neófitos no eran percibidos como un problema ni una mácula social. Su efectividad, que combina persuasión, miedo y coacción, fue evidente, ya que su objetivo prioritario fue la neutralización de su influencia mediante su inhabilitación, la infamia y la inoperancia económica, condenando a una gran mayoría, en especial a las mujeres, al ostracismo y la marginalidad.

La planta jurisdiccional en Aragón tiene su sede en Zaragoza y Teruel, ambas representantes de los dos ordenamientos jurídicos vigentes en su territorio. Tras su instauración en las Cortes de Tarazona (1484), se articula una oposición institucional, por entender que vulneraba principios básicos de la foralidad. La persecución de los moriscos, por ejemplo, no es comparable al rigor que se empleó con judíos y protestantes, porque no fueron equiparados a herejes sino a infieles. En el período estudiado la presencia de los judaizantes es abrumadora, siendo los demás casos (bigamia, blasfemia, falso testimonio, etc.) irrelevantes.

En unas localidades se aprecia una “represión esporádica” –un máximo de diez procesados en un período de cincuenta años es insuficiente para dejar huella en la memoria colectiva–, mientras que en otras es manifiesta la “represión sistemática” –por lo común en el ámbito urbano y en las áreas de fuerte disidencia, afectando a

familias y parientes con sus círculos clientelares—, de modo que no es proporcional el número de víctimas y la población residente.

A fines del siglo XV, el reino cuenta con una población de 200.000-225.000 personas. En el período fundacional (1484-92) se han identificado 448 personas procesadas en el tribunal de Zaragoza, del que un 4% son viudas, mientras que en el de Teruel, mucho más efímero (1484-87), cuya ciudad albergaba unos 1.575-1.700 habitantes, afectó al 5% de sus residentes.

Casi la mitad de los procesados acreditan ser vecinos de Zaragoza (49,6%), seguidos a distancia por ciudades con sede episcopal y tribunal de distrito. Destacan Calatayud (7,4%), Alagón (3,9%), Daroca (3,7%), Barbastro (2,8%), Ejea (2,3%), Huesca (1,9%), Monzón (1,6%), Tauste (1,4%) y Tamarite (1,1%). En cuanto al número de procesados y la población censada, no suelen exceder el punto porcentual: Zaragoza (1,7%), Daroca (1,2%), Calatayud (1%), Barbastro (0,9%), Ejea (0,8%), Monzón y Tauste (0,7%).

En la esfera profesional casi un tercio ejerce de mercaderes y corredores, seguidos por notarios y juristas, que suman un 14%, con una presencia notable del artesanado de manufactura textil y peletera, mientras que el resto de las corporaciones —excepto los plateros (3,7%)— muestran una gran heterogeneidad. No es sorprendente que se signifiquen clérigos (5,6%) y caballeros (3,7%), fruto de la política matrimonial de esta segunda generación que, como medio de integración social, casa a sus hijas con miembros de la baja nobleza y encomienda a uno de sus hijos a la Iglesia.

Las actuaciones del tribunal de Zaragoza en 1484-85 apenas afectan a catorce personas, recrudeciéndose en el quinquenio posterior al asesinato de Pedro Arbués (1486-90), cuando se juzga a más de cuatrocientas personas, con un promedio anual de ochenta condenados. El descenso en un 60% que se registra en 1491-92, aquilata la teoría de que el proceso de asimilación de esta generación, pese a la Inquisición, estaba siendo paulatino. Si nos centramos en el género, omitiendo los absueltos (1%), se aprecia un equilibrio relativo en el caso de los reconciliados, en que las mujeres significan un 44% frente al 56% de los hombres, pero se distancia si atendemos a la

pena capital, donde los varones, con un 72%, son mayoritarios, frente al 28% de las féminas.

Por lo que se refiere al tribunal de Teruel, en solo un año de elevada intensidad y dureza procesal –presenta un 82% de sentencias de relajación al brazo secular, frente al 39% de la capital del Reino– juzgó a la práctica totalidad del segmento converso.

FENOMENOLOGÍA DE CREENCIAS: CEREMONIAS, RITOS Y OBSERVANCIAS

La figura de Eva, como icono fundacional de la condición femenina del Occidente Europeo, y su naturaleza imperfecta e inferior tras su comisión del pecado original, es asumida plenamente por el discurso ideológico de la Iglesia, presidido por la razón patriarcal. Esta arquitectura mental hunde sus raíces en las dos narraciones de la Creación que se contienen en Génesis 1,1-2,4 y la más tardía de Génesis 2:4-3:24. En la primigenia, la expresión “carne de mi carne y hueso de mis huesos” contiene una idéntica naturaleza de mujer y hombre, una identidad de destino y de dignidad. Empero, la idea del judaísmo sobre la Divinidad trasciende el género: “Y creó Dios a Adán a imagen de Dios lo creo varón y hembra”.

No existe ningún mito del origen de la Humanidad en el Antiguo Creciente Fértil en que la creación del hombre y la mujer se disocien. Sin embargo, es patente su paralelismo con la mitología helena, donde Atenea emerge de la frente de su padre Zeus, cuya reminiscencia más primitiva es recogido en el *Poema de Gilgamesh*. En la versión postexílica –que imantará la literatura rabínica– ejerce un poderoso influjo con la prelación “primero Adán, luego Eva”, cuyas consecuencias son decisivas: preeminencia del varón (creado a imagen divina), prioridad (creado antes) y consciencia (Eva procede de un sueño). Al ser creada después del varón, y extraída de una parte de su anatomía, Dios y el hombre (sujeto activo) son coautores de la creación de la mujer (objeto pasivo). El protagonismo se invierte con el pecado original, pues abandona su pasividad y se comporta según el rol masculino, con lo que se inicia en la Historia de Occidente una valoración moral entre varón y hembra. Sobre

estas micronarrativas se asienta la antropología medieval, donde la diferenciación sexual se incorpora al discurso dominante.

A los judíos se les atribuye la condición de reliquia de la Jerusalén y custodios del mensaje veterotestamentario. La construcción de la identidad cristiana de los judeoconversos se desarrolla a la par que se labra su perfil heterodoxo. En los círculos humanistas se aboga por una conciliación de los fueros de la razón y la fe en torno a un Dios único. El concepto de “pueblo nuevo” es una creación espiritual que supera la diferencia física entre judíos (cristianos nuevos) y gentiles (cristianos viejos). El rediseño del alma judía, en el imaginario converso, así lo corroboran estas mujeres en los procesos, pasa por una historia troncal de Salvación (“que la dicha denunciada creya que los iudios eran proximos, y que los christianos y los iudios se podian salvar en su ley”), esgrimiendo la unidad originaria del género humano a partir de unos mismos padres (“todos somos hunos y del pueblo de Ysrrael”); la universalidad de la Redención; el linaje hebreo de Jesucristo y María (“venia de la generacion de nuestra Senyora la Virgen Maria y de nuestro Senyor Ihesu Christo”) y el precepto evangélico de la fraternidad.

El judaísmo enfatiza este mundo frente al venidero, de modo que la concepción cristiana del más allá y de la Redención entra en conflicto con su naturalismo. Las escasas menciones al Paraíso sugieren que las judías entienden la Salvación como el logro de una *Nueva Era*. Ante la expectativa de Salvación se decantan en favor de la Ley de Moisés, porque “aquella era verdadera y buena”. Este fenómeno es más patente ante el trance de una enfermedad o la cercanía de la muerte, pues “nunqua crey en la ley evangelica de Nuestro Senyor Ihesu Christo, ni en los articulos de la fe ni en los sacramentos de la misa ni de la confession”. Otras adoptan una posición ecléctica, al considerar válidas todas las religiones del Libro, pues “el buen jodio se salvaría en su ley y el buen moro en la suya y el buen cristianos en la suya”. Para la Iglesia es peligroso situarlas en plano de igualdad, quebrantando la preeminencia de la católica, lo que desembocaría en un “pernicioso” *libre albedrío* (“vos a vuestro Dios, e yo a mi Dios, e cada uno a su Dios”).

La plegaria expande la energía espiritual y crea una comunión interior con la trascendencia, presente en cada ser humano, no una mera recitación formularia, como parece constreñirla la jerarquía inquisitorial. Aunque estas viudas, en su mayoría, no entienden el hebreo, bastaba con que recordaran locuciones familiares asimiladas en esta lengua durante la infancia para que recayera sobre ellas la sospecha. La mayoría poseen el libro de los *Salmos* en romance, de modo que permanece vívido en sus almas el diálogo íntimo con *El Eterno*: “Alce mis ojos a los montes atalayando donde verna la mi ayuda de aquel fazedor del cielo y de la tierra”. Pero ni tan siquiera era relevante su intelección, bastaba con el deleite que producían en sus corazones las melodías de las plegarias, al evocarles las infancias de sus primigenias emotividades (“una oraçon que no entendia lo que dezian, pero pues las oyan estaban con devocion y voluntat”).

La exención de acudir a la sinagoga atestigua que cuando acuden secretamente, ya conversas, lo hacen por voluntad propia. Bien es cierto que para justificar sus visitas, siempre en compañía de otras mujeres, alegan mera curiosidad. Sin embargo, el hecho de que entraran a admirar el *Séfer Torah*, augura un sentimiento profundo, ya que aportan limosnas para el aceite de sus lámparas, que simbolizan la luz eterna que irradia la *Torah*, de modo que su contribución constituye un acto piadoso.

La religión oficial del *deber ser* discurre en paralelo de la visión doméstica e interpretativa del *ser* anclado en el legado bíblico, tamizada por subjetividad femenina. Ahora se percibe una inversión de géneros en la transmisión del código de valores, ya que son las mujeres las que promueven la reproducción de las prácticas religiosas que en otras circunstancias eran responsabilidad de los hombres. La identidad e identificación grupal se fragua en la comensalidad festiva, los ritos de paso, las creencias compartidas y los entramados de sociabilidad familiar, amical y vecinal.

El Santo Oficio tipifica la heterodoxia mediante estereotipos contruidos sobre comportamientos y manifestaciones externas, haciendo converger costumbres y creencias. Su eficacia se ampara en la posibilidad de interceptar el delito y su

intencionalidad por vía sintomatológica; la denuncia actúa de *vademécum* de conductas. Esta percepción funciona también en los testigos, para quienes en el perfil de una buena praxis de una “christiana de natura” basta con asistir asiduamente a la misa dominical, observar el régimen alimentario y realizar prácticas piadosas.

El Santo Oficio transformó la percepción que los cristianos viejos tenían de sí mismos y de los otros, pues modeló la *Otredad* y estigmatizó a sus vecinos como herejes potenciales. En realidad cristianos viejos y nuevos compartían dudas, pero mientras que para los primeros eran faltas veniales, para los segundos se convertían en herejías. La mente del inquisidor considera que la observancia de los ritos y ceremonias judaizantes son consecuencia de su fe en la Ley mosaica y no viceversa: “teniendo esperanza en la Ley de Mossen, ha fecho y observado ritus y cirimonias judaycas, crimen de heregia y apostasia cometiendo”. Para ello establecen tres categorías: “a modo judaico, cerimonia judaica y solempnidat”.

La conversión implica la aceptación de la religión del otro y su axiología. Para muchas supone perder su identidad y desposeerse de unas prácticas que le daban seguridad; sentir que la familia, los amigos y los vecinos pasan a ser los “otros”; dejar de ser lo que uno había sido entraña una dura escisión, máxime en una religión en que rito, costumbres y creencias se trenzan con lo doméstico. Muchas lo hacen de forma involuntaria, y no mienten cuando aseguran que era la única forma de existir que conocen y entienden.

En el seno familiar e íntimo se descubren los secretos y caen las máscaras, se sienten personas entre sus primas, hermanas, hijas, tías y abuelas. Para asimilarse no basta con aprender y comprender la cultura del otro, sino incorporarla a la vida. La pasividad y la sumisión –desobediencia o clandestinidad– son armas transgresoras. Solo la represión del Santo Oficio les obligó a plantearse el aprendizaje forzoso.

La conversión intensifica la solidaridad y el acogimiento de las redes femeninas, máxime al carecer de maridos y perder las conexiones con el exterior que este podía procurarles. A pesar de su aflicción, o precisamente por ello, convierten su casa en un tabernáculo, donde crean un espacio de santidad cuando, por ejemplo, encienden las

velas del *Sabbat*. Su hogar es su bastión, una fortaleza cultural que alberga hábitos y costumbres que le confieren sentido de permanencia y pertenencia. La conversión indeseada se plasma en un “juego de espejos” y en un coro de ambigüedades. Este tránsito supone un cambio drástico en los hábitos culinarios, los descansos, la higiene corporal y la limpieza doméstica, a lo que no todas estaban dispuestas.

El fenotipo común de estas viudas responde a la observancia del *Quippur*, el *Pessah* y el *Sabbat*, los usos alimentarios y las devociones piadosas. La Inquisición modifica e incrementa la escenografía del disimulo y el fingimiento, “encriptando” tímidamente sus prácticas intramuros, “*comme quier por la honrra deste mundo desimuladament viviese comme christiana*”.

En las ceremonias corales se exaltan los valores femeninos de la casa, la familia, el linaje, lo interior, lo íntimo, lo doméstico, máxime tratándose de fiestas en que las mujeres elaboran los alimentos, de modo que tienen entre sus manos parte del material simbólico. Se ritualiza lo cotidiano (alimentos, manteles, vajilla, luces), y se magnifica el tiempo y la conducta, pues lo doméstico se transforma en público al colectivizar el festejo. Entre las principales motivaciones que les anima a practicarlas se conjugan las aspiraciones de perdón de los pecados y la consecución de prosperidad material (“Dios me daría muchos bienes y riquezas y perdonaría mis peccados”), pero también sufragios por los difuntos, matrimonio favorable, buenaventura, salud y curación de enfermedades, protección de los vástagos, etc.

La Inquisición recrimina los intercambios interconfesionales en el *Pessah* – costumbre muy arraigada en Aragón, como muestra de buena vecindad–, pues en su inicio los judíos obsequian a familiares y amigos, en señal de tristeza, pan ácimo y apio, siendo correspondidos como muestra de alegría, con quesos, huevos, dulces, lechugas y levadura. Esta cumplimentación de presentes tiene un profundo simbolismo porque mantiene vigentes e intensifica los lazos afectivos y emocionales: “*se empresentavan los hunos a los otros las sobredichas cosas*”.

La maternidad compromete lo real, lo imaginario y lo simbólico. El embarazo y el parto son momentos privilegiados vividos en una atmósfera femenina, donde la prole

comporta “bendición, felicidad y fortuna” al hogar y a sus progenitores. Los obsequios (“estrenar a la parida”) simbolizan afectividad cuando no amor, singularmente los presentes referidos al ajuar del bebé y a la progenitora, prodigándose entre familias en con lazos de parentesco, amistad o emotividad. Por otro lado, la invitación a la boda está condicionada por la posición social de la familia, de modo tal que el reconocimiento afectivo y el social se fusionan. Los convidados proyectan una mirada de la “red amical”, producto de la historia de la pareja e inscrito en el pasado de cada familia; una promesa sobre la proyección emocional y social del matrimonio. Estos festejos constituyen un momento de intensa relación interconfesional y la pervivencia de los anclajes del pasado.

Las judeoconversas temen morir fuera de su entorno; quieren ser enterradas al modo de sus ancestros, diluir la soledad –una cosa es afrontar las acechanzas del cotidiano existir y otra bien distinta encarar la eternidad–, lo que entraña sus riesgos, pues el ritual funerario, más complejo que el cristiano, despierta el lógico recelo de sus vecinos, al considerarlo una prueba patente de judaización. La muerte no es un momento íntimo, debiendo evitarse la soledad del cadáver hasta que sea inhumado, pues existe una ritualidad que contempla separación, liminalidad –pertenece al más allá pero está en el *aquí*– y reintegración ante una crisis de presencia. El protagonismo de las mujeres en el duelo –madres, esposas, hijas y otras parientas– es un exponente de la agenda ritual femenina que remite a su diligencia y reconocimiento social.

DESCREIMIENTOS Y DISFRACES: DOGMAS Y DEVOCIONES CRISTIANAS

El judaísmo carece de una unidad doctrinal, en cuanto referencias necesarias para la fe, pero posee una fuerte dimensión comunitaria, religiosa y social. Sin embargo, ambas religiones comparten una percepción sobrenatural nutrida del Pentateuco, un tronco abrahámico y la convicción de la intervención de Dios en el devenir humano.

Las conversas tuvieron que mutar su forma de pensar y de sentir súbitamente, sin que les cobijara una mínima formación catequética, en un tiempo en que la fe popular estaba transida de supersticiones y errores doctrinales, donde solo la Iglesia era capaz

de modelar conductas y patrones morales. En plena infancia y juventud de nuestras conversas, se reduce la literatura catequética (1410-1472), índice fiable del descenso de la vida religiosa. Pero el problema es más grave en las conversas, pues no solo desconocen los principios vertebrales, sino que les son inextricables. Careciendo de referentes o interlocutores, vuelven con facilidad a los ritos de su niñez.

Yahveh es Eterno e Infinito, de modo que asumir la Trinidad supone caer en la idolatría; y asumir que adoptó forma humana destruía su Unicidad y Divinidad. Dios deriva del latín *Deus*, que simboliza las Tres Personas Distintas y un solo Dios verdadero, de modo que enfatizan su naturaleza unipersonal añadiendo el artículo determinado y omitiendo la desinencia “s”, transformándolo en “el Dio”. El misterio de la Encarnación es desconcertante para ellas, pues rechazan cualquier intervención milagrosa. Ser concebido sin pérdida de virginidad era imposible, por lo que tuvo un nacimiento normal e impuro. Es más, algunas mujeres ignoran incluso su existencia cuando se les invita a encomendarse a su providencia cuando están enfermas.

Mediante la confesión auricular –obligatoria desde los catorce años, bajo pena de excomunión– se produce un formidable incremento del poder del confesor, especialista en casos de conciencia, ejerciendo la Iglesia un control ideológico sobre sus fieles. Las conversas temen la “coacción de las conciencias” y son suspicaces ante la intermediación humana, pues “era cosa fuerte aver confesar a un onbre carnal todos sus pecados”.

La Patrística subraya los hechos salvíficos que se hacen presentes en la Eucaristía, en cuya consagración estas mujeres no aciertan a ver “sino un pedaço de pan, era sino vanidat”, o aprovechaban cuando se alza el Corpus para musitar “Adonay”. Acaso cobraron consciencia demasiado tarde de que la asistencia a la misa dominical formaba parte de la *performance* de buena cristiana (“ jamas vio yr a missa”, si no lo era acudir a la sinagoga ¿por qué sí al templo?), modificando sus costumbres cuando el panorama cambió, que “yo no yria a la yglesia sino por estos traydores que luego dirian que so judia”, persistiendo en ellas el descreimiento (“no creya en res de lo que se fazia en la iglesia”) o la ironía (“por burla”).

El culto de los santos permite romper las barreras infranqueables entre el cielo y la tierra, gracias a su intercesión ante la voluntad divina, lo que es antagónico con la concepción de trascendencia judía, por lo que no resalta extraño el rechazo de las judeoconversas ante las procesiones que exhiben relicarios. El desdén a la simbología cristiana, en especial de los crucifijos, de las que algunas se burlan o en casos extremos vituperan (“açotavan mucho y maltractavan”), era difícilmente soportable, lo que explica la práctica inexistencia de oratorios domésticos. En fin, una mayoría apenas son capaces de memorizar el *Pater Noster* y el *Ave María*, pero pocas culminan la recitación del *Credo*.

VOCES Y DES-MEMORIAS FEMENINAS: VELADURAS, GESTUALIDAD Y *COGMOTION*

Los tribunales inquisitoriales comienzan su trayectoria con un *Sermón General*, “consagrado a la fe, su significación y defensa, exhortando a los fieles a la extirpación de la herejía”. La *diffamatio*, la murmuración y el rumor generan miedo e inestabilidad emocional bajo la túnica de la desconfianza. Durante el Edicto de Gracia los judaizantes disponen de treinta días durante el cual se les invita a “descargar su conciencia con contrición y arrepentimiento”. Se activa *motu proprio* cuando se sienten culpables –las autoinculpaciones voluntarias son escasas–, tienen miedo a la deslealtad o desconfían de sus vecinos.

Pronto cayeron en una trampa letal, por la doble exigencia de confesión de las prácticas heréticas y la identificación de las personas que hubieren participado en dichos actos, garantizándoles –las vanas promesas se vuelven contra ellas si era “fictamente confessada” o había mentido “so color de cordero vestiese vestidura de lobo”– un tratamiento benévolo, que se traducía en ser reconciliadas sin el decomiso de sus bienes ni la privación de libertad.

Aunque todavía en una fase embrionaria, el Santo Oficio actúa como un *radar* dotado de un “complejo sistema de escuchas”, basado en su infraestructura personal (inquisidores y familiares) y procedimental (denuncias). La delación es un némesis que dispensa inagotable fuente de información, donde el secreto traza una etérea linde en

la subjetivización de sus narrativas, siendo eficacísima para identificar a los conversos con la colaboración de las propias víctimas, lo que permitía paliar la precariedad de los medios con que contaba el tribunal.

La Inquisición brindó una ocasión inesperada de culminar viejas rencillas y zanjar cuentas pendientes entre judeoconversos y judíos. Ese *cristiano nuevo* se hizo tan *vecinal*, que el espacio humano que compartían carecía de intimidad: sospechas y delaciones provocaron un enorme distanciamiento moral. Lo cierto es que hubieran pasado desapercibidos si no hubieran sido denunciados por los allegados y los más cercanos. A veces, las “malenconias” entre mujeres están a flor de piel, de modo que en las conversaciones acaloradas, génesis o eclosión de enconos, surge la amenaza, que “ella les faria cremar vivas si mucho le fazian”.

La mera denuncia, que como las testificaciones se realiza “secreta y apartadamente”, crea una mácula indeleble, un estigma, fuera cual fuese la traducción procesal, de ahí que les preguntaran “si sabia havia visto o oydo dezir que algunos christianos o christianas hoviesen fecho o servado algunos ritos o ceremonias judaycas o venido en alguna manera contra nuestra sancta fe catholica”.

Según los parámetros inquisitoriales, la prueba tiene diversos grados: convicción (*plene*), presunción (*sempiene*) y sospecha (“no es razon queden inpunidos”). En este “algoritmo penal” existe una escala “sui generis” en la constatación de la verdad, desde la convicción hasta la pura subjetividad: “cierta sciencia, credulitat, presumpcion o de otra qualquiere manera”. La clave de muchos testimonios –en unas poblaciones donde el hábitat es poroso y siempre hay un vecino o vecina evaluando sus actos, gestos y dichos– radica en si “si sabia, sentia, havia visto o huydo decir”, pues los canales son visuales y auditivos. La proximidad de las personas que comparecen ante el tribunal aducen tener “noticia”, “conosciencia” o “pratica”.

El concepto de desnudez, arraigado en la cultura grecorromana y judeocristiana, no se refiere tanto a la veladura de cabellos y rostro, cuanto a su silencio, de modo que cuando una mujer invoca su inocencia aduce que es “honrada, de buena fama, trato e *conversacion*”. Al ocluir sus labios se le priva de representaciones simbólicas propias,

porque el lenguaje verbalizado, compartido y socializado, constituye el soporte de las categorías que confieren identidad. No intervienen en las conversaciones de temas religiosos, monopolizadas por los varones en las sobremesas, como la llegada del Mesías, que les interesa, y mucho, donde a lo sumo escuchan o asienten, pero no osan interrumpir u opinar, porque es transgresor. Por el contrario se sienten libres para pronunciarse con asertividad en los ámbitos femeninos que frecuentan, y donde todas se comportan y son *pares inter se*.

Los inquisidores asumen el *constructo* femenino típico de una sociedad y educación patriarcales, erigida desde la subjetividad masculina, cuyo prejuicio es más patente, si cabe, en los ministros de la Iglesia, que se sienten ajenos a lo que ellas sean o piensen de sí mismas o manifiesten en sus interrogatorios. La desigualdad entre el acusador y el juzgador respecto a la infamada de conversa es manifiesta. Agréguese al escenario ideológico y mental que viven estas mujeres ante el tribunal un concepto heredero del pensamiento agustiniano y tomista, que refrendaba un estereotipo misógino, donde subyace la desconfianza en sus capacidades y la sospecha de sus cualidades morales, lo que les permite en ocasiones, bien es cierto, alegar ignorancia y carencia de sutileza, con lo que regala los oídos de los inquisidores, como una vías de obtención de perdón: “por mi bruteza e innorancia”.

Los jurisdicentes no se comportan como burócratas, sino que se asemejan más al confesor, teólogo o jurista, imprimiendo su sello gracias a la discrecionalidad; imparte justicia basándose en la doctrina y en sus propias convicciones religiosas, en su mirada valorativa. Asimismo, las estrategias dependen del perfil de las procesadas (edad, fortaleza, psiquismo), de su entereza y su capacidad de resistir, de oponerse.

Los recuerdos (“la recordacion”) de la yoidad estas mujeres no se remontan más allá de diez lustros; después la memoria desfallece dejando la impronta de la conjetura (“la memoria de los honbres es flaqua, quanto mas la de las muxeres, y tener han memoria las cosas que de zinquenta anyos aqua he fecho e dicho, es cosa a mi ynposible”). Memoria o la no-memoria (olvido) –unas veces “le recuerda bien”, pero otras, pues “ha mucho tiempo, quende acuerda quanto tiempo sea”– que en

ocasiones es emocional, reconstruye fragmentos de biografías inexactas. No en vano, *recordāri* entraña "volver a pasar por el corazón" desde el ahora, pues el pasado es dimensión del presente pero con distancia hermenéutica.

En la confesión se muestra el discurso del poder patriarcal, disfrazado de paternalismo –por pragmatismo y desde la hipocresía–, donde las viudas al dirigirse a los magistrados (“muy reverendissimas paternidades”) acatan la jerarquía institucional, colocándose en un plano de inferioridad, al invocar clemencia y su condición de pecatrices, en cuanto portadoras de la mácula original: ‘Ihesus miserere mei. Yo, peccadora’. Todas las declaraciones se realizarán bajo juramento, de modo que su transgresión comporta perjurio: “por Dios sobre la cruz y sanctos quatro evangelios de nuestro Senyor Ihesu Christo ante ella puestos y por ella manualmente tocados reverentment inspectos y besados”.

En un mundo de la gestualidad, el inquisidor quiere percibir señales que delaten que el dolor es verdadero y no fingido, entendiendo que las lágrimas constituyen un medio de lavar la culpa y redimirla. Las procesadas confiesan genuflexas, reconociendo sus pecados, en un discurso no verbal de sumisión y humildad. A la par imploran misericordia –misere (“miseria, necesidad”); cor (“corazón”) y ia (“hacia los demás”)– para atenuar la pena frente al rigor del Derecho.

La presión que padecen es implacable, porque el secreto hospeda la indefensión: si son delatadas, se convierten en “pertinaces”; si no delataban a sus cómplices, son “diminuidas”. En su actitud benevolente subyace el interés del magistrado en que depure sus culpas y delate a terceros (“decir verdat de todo lo que sabie de si mesma e de otras qualesquiere personas”). La necesidad de hacer creer que los *culpables* son los “otros” es un subterfugio fácil cuando te sientes víctima; tan sospechoso es declararse inocente como vagamente culpable.

Se aprecia una relación dialéctica –un pugilato desigual– entre la procesada y el inquisidor, que se traduce en un juego de estrategias. Saben que luchan por su propia vida, que deben seleccionar los episodios sobre los que trazarán su línea argumental, minimizando los efectos nefandos que entrañaría un enfrentamiento –la resistencia

pasiva es la primera vía—, si los inquisidores son conscientes de la estratagema. Se trata de sortear la presión para no denunciar a familiares y amigos, buscando la connivencia pasiva del inquisidor pero sin simular (“fingimiento”) o disimular (“ocultar”), contempladas como modalidades del engaño.

Los relatos están calculados para mostrar su cooperación, y con ello obtener perdón o benevolencia. Aleccionadas o no, bien saben que su confesión, que tiene todavía un significado sacramental y no judicial, deben adoptar una actitud de subordinación y reconocer su culpa: “conozco haver errado o offendido a Ihesu Christo nuestro Senyor, e haver venido contra la sancta Madre Yglesia y sus mandamientos, e ser merescedora de grande pena e culpa”. En ocasiones, su impotencia es manifiesta, encomendándose a los designios de sus juzgadores: “se puso en braços e poder de la Sancta Madre Iglesia y de los dichos senyores inquisidores”.

El miedo, que forma parte esencial de las emociones e inhibe la razón, es uno de los resortes capaces de forzar la conducta. Sintiendo en un callejón sin salida, en una encrucijada, algunas llegan al límite: “no sabia que se dixiesse, salvo que lo dexava en la consciencia del sennor inquisidor, que si la querian matar, que la matassen, y si le querian dar la vida, gela diessen”.

Con todo, el juez aspira a franquear “el muro de silencio” con todos los medios a su alcance. La clave es mantener la solidaridad dentro de la comunidad: todos y todas lo saben todo o casi todo de todas y todos. Mientras permanecieran impasibles y silentes todo iría bien, pero si se produjera una fisura, todo el edificio se desmoronaría tarde o temprano, cuya deflagración terminaría por implosionar familias y linajes enteros. La solidaridad étnico-confesional no será aglutinante bastante, transformando una sociedad que ya no será igual.

* * *

Los estudiosos que se han ocupado de la naturaleza de las relaciones transversales heteroconfesionales no han tenido en cuenta el factor género, lo que no es fácil. La vida en armonía, pasiva o activa, sin inmiscuirse en la sociedad mayoritaria, no

requiere integración. Las relaciones entre ambos géneros han condicionado el acontecer histórico y, por ende, la vida de las mujeres. Es cierto que la cultura, la extracción social, la religión o la etnia establecen diferencias en su seno, pero lo cierto es que todas ellas estaban subordinadas, de un modo u otro, a los varones de su propio grupo o clase social.

La relación existente entre la geografía, la cronología y la tipología de represión no se ha estudiado con el detenimiento que merece, pues permitiría determinar la tipología de persecución y las estrategias represivas llevadas a cabo, ya que cada tribunal decidía las acciones prioritarias en función de la evaluación de las situaciones del territorio bajo su jurisdicción. De este modo, se podrían desglosar los flujos represivos en función de la tensión entre represión concertada y represión local.

Precisamos estudios comparativos diacrónicos y sincrónicos de dichas prácticas, atendiendo a las sucesivas generaciones conforme se alejan del *nártex* originario, no tanto al transcurso lineal cronológico. Considero que las claves generacionales aportan instrumentos de comprensión valiosos: los conversos *princeps*; los conversos de segunda generación, cuyos padres se han bautizado a edad adulta y donde sus hijos nacen ya cristianos o son ungidos a muy temprana edad; y los conversos *novísimos*, nacidos tras el decreto de expulsión. Asimismo, sería un reto compararlo con la religiosidad de las mujeres musulmanas y la feminidad de las creencias cristianas.

VII

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AAVV. (1982), *La Inquisición. Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Velázquez del Retiro*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- AAVV. (1987), *Inquisición Española. Nuevas aproximaciones*, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales.
- AAVV. (2000), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain; Interaction and Cultural Change*, Mark D. Meyerson & Edward D. English (ed.), Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- AAVV. (2001), *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la historia de las mujeres*, Madrid, Narcea Ediciones.
- AAVV. (2003), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa, Colecc. Ágora, vol. 15.
- AAVV. (2003), *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- AAVV. (2003), *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei: tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 20-21 dicembre 2001)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- AAVV. (2003), *Memoria de Sefarad*, Madrid, Centro cultural San Marcos de Toledo por la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior. Disponible en http://www.seacex.com/documentos/01_intro_sefarad.pdf.
- AAVV. (2007), *Antropología sin fronteras: ensayos en honor a Carmelo Lisón*, coord. Ricardo Sanmartín Arce, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- AAVV. (2009), *Relegados al margen. Marginados y espacios marginales en la cultura medieval*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ABRERA, Anna Ysabel de (2008), *The Tribunal of Zaragoza and Crypto-Judaism (1484-1515)*, Europa Sacra, 3, Turnhout, Brepols Publishers.
- ABULAFIA, Anna Sapir (2001), *Religious violence between Christians and Jews medieval Roots, modern perspectives*, Hampshire.
- ACKERMAN, Susan (2014), "Women's rites of passage in ancient Israel: three case studies (birth, coming of age, and death)", en *Family and Household Religion*;

- Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, Rainer Albertz, Beth Alpert Nakhai, Saul M. Olyan & Rüdiger Schmitt (ed.), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 1-32.
- ACOSTA GONZÁLEZ, Andrés (1990), *Estudio comparado de Tribunales inquisitoriales*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ADORNO, Theodor W. (2001), *Epistemología y Ciencias Sociales*, Valencia, Universitat de Valencia.
- ADOVASIO, J. M.; SOFFER, Olga & PAGE, Jake (2008), *El sexo invisible: una nueva mirada a la historia de las mujeres*, Barcelona, Lumen.
- AGNEW, Michael (2002), "The Silences of Fernando de Pulgar in his 'Crónica de los Reyes Católicos'", *Revista de Estudios Hispánicos*, 36/3, pp. 477-499.
- AGRA ROMERO, María Xosé & VILAVEDRA FERNÁNDEZ, Dolores (2007), "'As mulleres están en terra de ninguén': conversas con Celia Amorós", *Grial: Revista Galega de Cultura*, 176, pp. 51-59.
- AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina.
- AGUADO, Ana M. (2004), "La historia de las mujeres como historia social", en *La Historia de las mujeres: Una revisión historiográfica*, Magdalena Santo Tomás; María Jesús Dueñas & Cristina de la Rosa (coord.), Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, pp. 57-72.
- AGUADO, Ana M. (ed.) (1999), *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*, Valencia, Universitat de Valencia.
- AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2006), *El status del cuerpo en Occidente* Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda Crespo. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Mtaguilar> [Consultado: 26/04/2016].
- AGUILAR GARCÍA, María Teresa (2007), "Ciberfeminismo y ecofeminismo", *Germinal: Revista de Estudios Libertarios*, 3, pp. 73-82.
- AGUILERA BARCHET, Bruno (1993), "El procedimiento de la Inquisición española", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, pp. 334-358.
- AGUILERA BARCHET, Bruno (2006), "La primera etapa de los tribunales en España", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 305-330.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2003), "Invitación a otra microhistoria: la microhistoria italiana", *Histórica*, 27/2, pp. 283-317.
- AKASOY Anna & CORCÓ, Josep (coord.), (2004), *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana: Actes de les Jornades Internacionals celebrades a la Universitat Internacional de Catalunya els dies 5 i 6 de març de 2004*, Barcelona, Prohom.
- ALBA CECILIA, AMPARO & SAINZ DE LA MAZA, Carlos (2012), "La encrucijada cultural castellana y los cuentos judíos medievales", en *Para entender el Judaísmo:*

- sugerencias interdisciplinarias*, coord. Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras, Granada, Universidad de Granada, pp. 187-205.
- ALBARRACÍN, Delia (2012), *Dialéctica, Hermenéutica y Pragmática formal: hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales y las Humanidades*. <http://site.ebrary.com/id/10757802> [Consultado: 12/12/2015].
- ALBERRO, Solange (2004), *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (1984), *Los orígenes de la Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (1998), "Principales innovaciones metodológicas y temáticas sobre 'Los orígenes de la Inquisición' en la obra de Benzion Netanyahu. Algunos reparos", *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 47-80.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (1999), "Cristianos y judíos en Aragón; la Disputa de Tortosa", en *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Editorial Ámbito, pp. 27-63.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (1999), "From dislike to disguise; Jews and Conversos in Spanish literature at the time of the expulsion (1474-1516)", en *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalem, pp. 109-141.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (2001), "Política religiosa de los Reyes Católicos", en *Isabel la Católica y la política*, Madrid, pp. 117-156.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (2001), *Literatura y ciencia ante la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones del Laberinto.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (2012), "Del desafecto al disfraz: judíos y conversos en la literatura española del tiempo de los Reyes Católicos (1474-1516)", en *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, Madrid, vol. 4, pp. 3-36.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (2014), "Los orígenes del problema converso", en *La Iglesia en la historia de España*, José Antonio Escudero López (dir.), Madrid, Fundación Rafael del Pino, pp. 377-393.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (2015), "Las minorías", en *Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Rica Amrán (coord.), Antonio Cortijo Ocaña & Ángel Gómez Moreno (dir.), Santa Barbara, University of California, Publications of eHumanista, pp. 8-11.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (ed.) (1984), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel.
- ALCALÁ GALVE, Ángel (ed.) (1995), *Judíos, Sefarditas, Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Valladolid, Ámbito Ediciones.
- ALEIXANDRE SEGURA, Teresa (2013), "Dones jueves a la Girona baixmedieval. Pràctiques matrimonials i activitats econòmiques", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una convivència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 501-512.
- ALEJANDRE GARCÍA, Juan Antonio (1993), "La estructura del procedimiento inquisitorial", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 334-558.
- ALEJANDRE GARCÍA, Juan Antonio (1995), *Osadías, vilezas y otros trajines: estampas íntimas de la Inquisición*, Madrid, Alianza Editorial.

- ALEJANDRE, Juan Antonio (2003), "El concepto de delito según El Santo Oficio de la Inquisición: tipología delictiva. Rudimentos Legales", *Revista de Historia del Derecho de la Universidad de Jaén*, 5, pp. 13-27.
- ALEXANDER, Philip (2014), "Towards a taxonomy of Jewish messianisms", *Revealed Wisdom; Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland*, John Ashton (ed.), Leiden, Brill, pp. 52-72.
- ALEXANDER, T. (2009), *Gender and Identity [El Prezente, Studies in Sephardic Culture 3]*, Be'er Sheva, Ben Gurion University Press.
- ALLIENDE SOLARI, Enzo (2013), "Contornos de la tolerancia medieval", *Ideas y Valores*, 153, pp. 73-97.
- ALONSO FERNÁNDEZ, F. (2005), "La misoginia, una revisión histórica", *Psicopatología*, 25/2, pp. 57-91.
- ALONSO, María Luz (1995), "Vías de revisión de la sentencia en el proceso inquisitorial", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2, pp. 151-187.
- ALPERT, Michael (2001), *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*, Basingstoke, Palgrave.
- ALPERT, Michael (2008), *Secret-judaism and the Spanish Inquisition*, Nottingham, Five Leaves Publications.
- ÁLVAREZ BEZOS, María Sabina (2013), *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media. Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia*, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/4413>.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (1994), "Estilos cognitivos en Antropología", en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 323-336.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (1998), "Antropología biocultural", en *Antropología: horizontes teóricos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Editorial Comares, pp. 23-56.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2006), "Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural", *Thémata: Revista de Filosofía*, 37, pp. 77-97.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2011), "La compleja identidad personal", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66/2, pp. 407-432.
- AMBROSIO SÁNCHEZ, M. (1993), "Predicaciones y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer", en *Proyección histórica de España en sus Tres Culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, vol. III, pp. 195-204.
- AMELANG, James S. (2009), "La viuda alegre: miedo y luto en el lamento ritual Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna", en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 203-228.
- AMIEL, Charles (1995), "El criptojudasmo castellano en La Mancha a fines del siglo XVI", en *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Angel Alcalá Galve (coord.), pp. 503-512.
- AMON, Denise & MENASCHE, Renata (2008), "Comida como Narrativa da Memoria Social", *Sociedade e Cultura*, 11/1, pp. 13-21.

- AMORÓS PUENTE, Celia (1987), "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas: notas sobre poder y principio de individuación", *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 503-504, pp. 113-128.
- AMORÓS PUENTE, Celia (1992), "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", *Asparkia: Investigación feminista*, 1, pp. 41-58.
- AMORÓS PUENTE, Celia (2005), "Dimensiones de poder en la teoría feminista", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, pp. 11-34.
- AMPUDIA DE HARO, Fernando (2009), "Cortesía y prudencia: una gestión civilizada del comportamiento y de las emociones", en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 123-142.
- AMRÁN COHEN, Rica (1993), "La mujer judía según la respuesta de Asher ben Yehiel", en *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), vol. 3, *Árabe, Hebreo e Historia de la Medicina*, pp. 23-26.
- AMRÁN COHEN, Rica (1996), "Judíos y conversos en las Crónicas de los Reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión)", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 9, pp. 257-275.
- AMRÁN COHEN, Rica (2006-2008), "Algunas reflexiones sobre el 'Tratado contra los judíos' de Jaime Pérez de Valencia", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 15, pp. 57-74.
- AMRÁN COHEN, Rica (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo y Cultura.
- AMRÁN COHEN, Rica (2012), "De 1449 a 1467: el problema converso y la construcción de la monarquía bajo los Reyes Católicos", en *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)*, José Ignacio Ruiz Rodríguez & Igor Sosa Mayor (coord.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 195-214.
- AMRÁN COHEN, Rica (2014), *Judíos y conversos en las Crónicas de los Reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*, Madrid, Editorial Dykinson.
- AMRÁN COHEN, Rica (2015), "Conversos: magia, brujería y hechicería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del XVI", en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Antonio Cortijo Ocaña & Ángel Gómez Moreno (dir.), Santa Barbara, University of California, Publications of eHumanista, pp. 123-133.
- AMRÁN COHEN, Rica (coord.) (2013), *Les minorités face au problème de la fidélité dans l'Espagne des XVe-XVIIe siècles*, Paris, Université de Picardie-Indigo.
- AMRÁN COHEN, Rica (dir.) (2002), *Autour de l'inquisition: études sur le Saint-Office*, Paris, Indigo, Université de Picardie Jules Vernes.
- ANAYA HERNÁNDEZ, Luis Alberto (1994), "Los judeoconversos y los orígenes de la Inquisición Canaria", en *Xudeus e Conversos na Historia*, Santiago de Compostela, pp. 169-184.
- ANAYA HERNÁNDEZ, Luis Alberto (1996), *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605)*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, Servicio Insular de Cultura.

- ANDERS, Günther (2011), *La obsolescencia del hombre*, Valencia, Pre-textos.
- ANDERSON, Bonnie S. & ZINSSER, Judith P. (2009), *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Madrid, Editorial Crítica. Serie Mayor. apéndice "Historia de las mujeres en España". Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid.
- ANDRADE, Ernesto Gabriel (2004), "Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y teoría social*, 25, pp. 99-120.
- ANKERSMIT, Frank (2003), *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ANRUBIA, Aparici Enrique (2008), "Acercamiento a la noción cognoscitiva de 'representación colectiva'. El caso histórico de Lévy-Bruhl", *Gazeta de Antropología*, 24, Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G24_43Enrique_Anrubia.html [Consultado: 30/01/2016].
- ANSGAR KELLY, Henry (2013), "Inquisition, Public Fame and Confession: General Rules and English Practice", en *The Culture of Inquisition in Medieval England*, Mary Catherine Flannery, Katie L. Walter & D. S. Brewer (ed.), Cambridge, pp. 8-29.
- ANTÓN HURTADO, Fina (2015), "Antropología del miedo", *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 3/2, pp. 262-275.
- ANTONIO RUBIO, María Gloria de (2012), "La historia de las mujeres desde el IEGPS: proyectos y resultados. El caso de las mujeres judías", en *As mulleres na historia de Galicia*, Miguel García-Fernández, Silvia Cernadas Martínez & Aurora Ballesteros Fernández (coord.), 1, pp. 101-116.
- ARANZADI MARTÍNEZ, Juan (2003), *Introducción y guía al estudio de la Antropología del parentesco*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ARANZADI MARTÍNEZ, Juan (2008), *Introducción Histórica a la Antropología del Parentesco*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- ARAUZ MERCADO, Diana (2005-2006), "Imagen y palabra a través de las mujeres medievales (siglos IX-XV)", *Revista Escritura e Imagen*, 1, pp. 199-220 & 2, pp. 147-172.
- ARAUZ MERCADO, Diana (2009), "Solteras, casadas y viudas. La condición jurídica de las mujeres castellanoleonesas en la normativa penal (siglos XII-XIV)", en María Isabel del Val Valdivieso & Pascual Martínez Sopena (coord.), *Homenaje al profesor Julio Valdeón*, vol. 3. Junta de Castilla y León, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 323-344.
- ARDÈVOL PIERA Elisenda; MUNILLA CABRILLANA Glòria & CERVELLÓ AUTUORI Josep (coord.), (2003), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, UOC.
- ARENDT, Hannah (2002), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, Estado y sociedad, v. 14.
- ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores.
- ARESTI ESTEBAN, Nerea (2006), "La categoría de género en la obra de Joan Scott", en *Joan Scott y las políticas de la historia*, Cristina Borderías Mondejar (coord.), pp. 223-232.

- ARIÈS, Philippe (2000), *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado.
- ARMISTEAD, Samuel G. (2003), "Oralidad y escritura en el romancero judeo-español", *Textualización y Oralidad*, José Jesús de Bustos Tovar (coord.), pp. 109-126.
- ARONSON, David (1984), *Women as rabbis: a many-sided examination of all aspects, halakhic-ethical-pragmatic*, New York, American Jewish Congress.
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes (2001), *Mi amor, mi juez: alteridad autobiográfica femenina*, Rubí (Barcelona), Anthropos.
- ASAD, Talal (1986), "Medieval Heresy: An Anthropological view", *Social History*, 11/3, pp. 345-362.
- ASENJO GONZÁLEZ, María (1982), "La mujer en la Edad Media Hispana. Precisiones metodológicas", *Revista de la Universidad Complutense*, 4, pp. 233-241.
- ASENSIO, Eugenio (1967), "La peculiaridad literaria de los conversos", *Anuario de Estudios Medievales*, IV, pp. 327-351.
- ASSIS, Yom Tov (1987), "The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the Early Fourteenth Century", *Mediaeval Studies*, XLIX, pp. 391-410.
- ASSIS, Yom Tov (1992), "Welfare and mutual aid in the Spanish Jewish Communities", en *Moreshet Sepharad. The Sephardi Legacy*, Jerusalem, vol. I, pp. 318-345.
- ASSIS, Yom Tov (1997), *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, The Littman E-Library of Jewish Civilization.
- ASSIS, Yom Tov (1998), "The Jews in the Crown of Aragon under Fernando I", en *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón. Fernando I (1412-1416)*, Jerusalem, Hebrew University.
- AUGÉ, Marc (1994), *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, Marc (2007), *El oficio de antropólogo: sentido y libertad*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, Marc (2008), *Los "no lugares", espacios del anonimato: una Antropología de la Sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel, "Las modificaciones estructurales prealdegasianas", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. I, pp. 609-612.
- AYASO MARTÍNEZ, José Ramón y CANO PÉREZ, María José (1993), "Bibliografía sobre la mujer judía", en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Universidad de Granada, pp. 237-244.
- AYLLÓN, José Ramón (2011), *Antropología filosófica*, Barcelona, Ariel, 2011.
- BAER, Fritz (1929), *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*, Haim BEINART (ed.), Berlin, Gregg International Publisher Limited.
- BAER, Yitzhak (1998), *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 2 vols.
- BAJTIN, M. M. (1995), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- BAKER, James R. (1992), *Women's rights in Old Testament times*, Salt Lake City, Signature Books.

- BALLARÍN Domingo, Pilar (1994), "De leer a escribir: instrucción y liberación de las mujeres", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 17-32.
- BALLESTEROS, Aurora (2012), "Qualis vir, talis oratio: vida y método en la obra de Julio Caro Baroja", *Gallaecia*, 31, pp. 201-229.
- BALOUPE, Daniel (2003-2004), "La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media", *Edad Media: Revista de Historia*, 6 (La muerte y el más allá), pp. 61-89.
- BAMBERG, Michael (1997), "Language, concepts and emotions: the role of language in the constructions of emotions", *Language Sciences*, 19/4, pp. 309-340.
- BANÈRES, Patricia (2012), *Histoire d'une répression: les judéo-convers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition (1461-1530)*, Montpellier, Université de Montpellier 3: Thèse de doctorat, Études romanes. Option Études hispaniques, sous la direction de Carrasco, Raphaël. Disponible en <http://www.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nnt.jsp?nnt=2012MON30035>. [Consultado: 10/03/2016].
- BANÈRES, Patricia (2013), "Prosopografía de los conversos valencianos en el tránsito de los siglos XV-XVI. La problemática de las fuentes inquisitoriales", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 273-294.
- BARBARND, George William (1997), *Exploring Unseen Words: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, State University of New York Press.
- BARKAI, Ron (1991), *Les infortunes de Dinah, ou la gynécologie juive au Moyen Âge*, París, Cerf.
- BARKAI, Ron (1998), *A history of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*. Leiden-New York-Paris, Brill.
- BARRAQUÉ, Jean Pierre (2008), "Entre religión real y religión urbana", *En la España Medieval*, 31, pp. 249-274.
- BARRIO BARRIO, Juan Antonio (2008), "Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular", en *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos Medieval e Moderno*, María Filomena Lopes de Barros & José Hinojosa Montalvo (eds.), Évora, Edições Colibri, pp. 239-258.
- BARRIO BARRIO, Juan Antonio (2013), "Prácticas y procedimientos jurídicos e institucionales de la inquisición real de Valencia: los edictos y las testificaciones a finales del siglo XV", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 145-166.
- BARRIO BARRIO, Juan Antonio (2013), "Pràctiques i procediments jurídics i institucions de la Inquisició reial (segle XV)", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 693-711.
- BARRIO BARRIO, Juan Antonio, "Saben moltes coses contra molts convessos de Xàtiva e de València". Converted Jews in the Kingdom of Valencia: Denunciation and social Betrayal in Late 15th century Xàtiva", *Imago Temporis: Medium Aevum*, 10, pp. 245-265.
- BARRIOS GUTIÉRREZ, Manuel (1991), *El Tribunal de la Inquisición en Andalucía*, Sevilla.
- BARROS, Carlos (edit.) (1994), *Xudeus e Conversos, II. Sociedade e Inquisição*, Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia & Ourense, Deputación de Ourense.

- BARROS, José de Assunção (2011), "História e saberes Psi – considerações interdisciplinares", *INTERthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 8/2, pp. 252-285.
- BARTRA, Roger (2006), *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Paterna (Valencia), Pre-Textos.
- BASKIN, Judith R. (1991), "Jewish women in the Middle Ages", en *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 94-114.
- BASKIN, Judith R. (1991), "Some Parallels in the Education of Medieval Jewish and Christian Women", *Jewish History*, 5, pp. 41-51.
- BASKIN, Judith R. (1998), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Michigan, Wayne State University Press.
- BASKIN, Judith R. (2002), *Midrashic Women: Formations of the Femenine in Rabbinic Literature*, Hanover-London, Brandeis University Press.
- BAUMGARTEN, Elisheva (2004), *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- BAUMGARTEN, Elisheva (2008), "'A separate people'? Some directions for comparative research on medieval women", *Journal of Medieval History*, 34, pp. 146-163 y 212-228.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki (1993), "La historia social de las mentalidades y las ciencias sociales", en *La otra historia. Sociedad, cultura y mentalidades*, César González Mínguez (ed.), Leioa (Bizkaia), Universidad Pública del País Vasco, Servicio de Publicaciones, pp. 37-56.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki (2006), "Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval: una aproximación interpretativa", en *Mujer, marginación y violencia, entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Córdoba, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, pp. 29-74.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki (2007), "La pena de muerte en la Corona de Castilla en la Edad Media", *Clio & Crimen*, 4, pp. 306-352.
- BEINART, Haim (1968), "The records of the Inquisition a source of Jewish and Converso history", *The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, Proceedings*, 2, pp. 211-227.
- BEINART, Haim (1971), "The converso community in 15th century Spain", en *The Sephardi heritage. Essays on the history and cultural contribution of the jews of Spain and Portugal. I. The Jews in Spain and Portugal before and after the expulsion of 1492*, R. D. Barnett (ed.), New York, vol. I, pp. 425-456.
- BEINART, Haim (1974-85), *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, The Hebrew University, 4 vols.
- BEINART, Haim (1978), "Jewish witnesses for the prosecution of the Spanish Inquisition", *Essays in honour of Ben Bernart, Acta Juridica*, Cape Town, pp. 37-46.
- BEINART, Haim (1981), *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- BEINART, Haim (1983), *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras.

- BEINART, Haim (1989), "El niño como testigo de cargo en el Tribunal de la Inquisición", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, pp. 395-406.
- BEINART, Haim (1992), *Los judíos en España*, Madrid, Mapfre.
- BEINART, Haim (1999), "Inés of Herrera del Duque, the prophetess of Extremadura", en *Women in the Inquisition; Spain and the New World*, Mary E. Giles (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 42-52.
- BEINART, Haim, "Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492", *Hispania*, XXVI, pp. 291-301.
- BEL BRAVO, María Antonia (1992), "La unidad religiosa como factor clave del Estado Moderno", *Aportes. Revista de Historia Contemporánea*, 19, pp. 22-45.
- BEL BRAVO, María Antonia (1997), "La mujer judía en la Edad Moderna", en *Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Antonio Mestre Sanchís, Pablo Fernández Albaladejo & Enrique Giménez López (coord.), vol. 2 (Disidencias y exilios en la España Moderna), pp. 245-252.
- BELBEL BULLEJOS, María José (2011), "Eve Kosofsky Sedwick. Más allá de las rutinas Queer: afectos, pedagogía, performatividad", *Exit Book: revista de libros de arte y cultura visual*, 15, pp. 60-63.
- BELDA INIESTA, Javier (2013), "Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)", *Anuario de Derecho Canónico: Revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV*, 2, pp. 97-128.
- BENEDETTI, Marina (2004), "La repressione delle parole: la predicazione delle donne valdesi", *Clío & Crimen*, 1, pp. 165-188.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2013), "El reo y los inquisidores: un juego de estrategias", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 387-408.
- BENITO RUANO, Eloy (1976), *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir.
- BENITO RUANO, Eloy, "Del problema judío al converso", *Simposio "Toledo Judaico"*, Toledo, Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, Universidad Complutense, vol. II, pp. 7-30.
- BENITO, Ana (2012), "Inquisition and the creation of the Other", en *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Amy Aronson-Friedman & Gregory B. Kaplan (ed.), Leiden, Brill, pp. 43-67.
- BENNASSAR, Bartolomé (1984), "Modelos de mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo", en *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, pp. 174-182.
- BENNASSAR, Bartolomé (1984), *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica.
- BENNASSAR, Bartolomé (1991), "La Inquisición de Aragón y los hererodoxos", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 87-92.
- BEN-SHALOM, Ram (1999), "The converso as subversive, jewish traditions or Christian libel?", *Journal of Jewish Studies*, 50, pp. 259-283.

- BEN-SHALOM, Ram (2009), "The social context of apostasy among fifteenth-century Spanish Jewry: the dynamics of a new religious borderland", en *Rethinking European Jewish History*, Jeremy Cohen & Moshe Rosman (ed.), Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, pp. 173-198.
- BEN-SHALOM, Ram (2009), "The typology of the converso in Isaac Abravanel's biblical exegesis", *Jewish History*, 23/3, pp. 281-292.
- BEN-SHALOM, Ram (2013), "Conflict between Jews and converts in Aragon following the persecution of 1391: new testimonies from the formulary of Yom Tov Ben Hannah of Montalbán", *Sefarad*, 73/1, pp. 97-131.
- BERGUA AMORES, José Ángel (2011), *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BERKOVITS, Eliezer (1990), *Jewish Women in time and Torah*, Hoboken, N.J., KTAV Pub. House.
- BERNABÉ UBIETA, Carmen (2012), "El judío Jesús de Nazaret y el judaísmo de su tiempo", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 107-124.
- BERNABÉ, LUIS F. (2008), "Funciones específicas en los espacios urbanos de musulmanes y judíos en la España medieval", *El Espacio en la Edad Media – L'espace urbain médiéval*, Uncastillo, Fundación Uncastillo, pp. 103-112.
- BERRÍOS GUAJARDO, Víctor (2001), "Creencias y Crisis de Ortega y Gasset", *Diálogos educativos*, 1, pp. 3-16.
- BESSERER, J. Federico (2014), "Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: hacia una economía política de los afectos", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 27/81, pp. 55-76.
- BETETA MARTÍN, Yolanda (2012), "El legado de la caída edénica. El carácter animal, voraz e insaciable de la sexualidad femenina según el imaginario patrístico y demonológico bajomedieval", en *Historia, identidad y alteridad: Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, José Manuel Aldea Celada, Paula Ortega Martínez, Iván Pérez Miranda & María de los Reyes de Soto García (coord.), pp. 1021-1047.
- BETETA MARTÍN, Yolanda (2013), "Entre conjuros y pactos diabólicos. La proyección simbólica de las mujeres en el discurso demonológico", en *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en historia moderna*. Serrano, Eliseo (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 873-886.
- BETHENCOURT, Francisco (1992), "Les rites de l'Inquisition. Réflexions autour d'un project de recherche", *Vorträge zur Justizforschung. Geschichte und Theorie*, band 1. Herausgegeben von Heinz Mohnhaupt und Dieter Simon, Frankfurt am Main, pp. 135-152.
- BETRÁN, José Luis; ESPINO LÓPEZ, Antonio & GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1993), "Antropología y Microhistoria; conversaciones con Giovanni Levi", *Manuscrits*, 11, pp. 15-28.
- BHAVNANI, Kum-Kum (1993), "Tracing the contours. Feminist research and feminist objectivity", *Women's Studies International Forum*, 16/2, pp. 95-104.
- BIALE, Rachel (1984), *Women and Jewish law: an exploration of women's issues in Halakhic sources*, New York, Schocken Books.

- BIALE, Rachel (1995), *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York, Schocken Books.
- BIANCO COTROZZI, Maddalena del (2000), "O Señor guardara miña alma": aspetti della religiosità femminile nei processi del S. Ufficio veneziano", en *L'identità dissimulata; giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Pier Cesare Ioly Zorattini (dir.), Firenze, Leo S. Olschki, pp. 249-279.
- BIGLIA, Barbara & BONET-MARTÍ, Jordi (2009), "Narrative Construction as a Psychosocial Research Method: Sharing Writing Practices", *Forum: Qualitative Social Research, Sozialforschung*, 10/1, art. 8 Disponible en <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1225> [Consultado: 04/03/2016]
- BIGLIA, Barbara & BONET-MARTÍ, Jordi (2012), *La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida*. Deutschland. Disponible en <http://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/9850>.
- BIGLIA, Barbara (2007), "Desde la investigación-acción hacia la investigación activista feminista", en *Perspectivas y retrospectivas de la Psicología Social en los albores del siglo XXI*, José Romay (ed.), Madrid, Biblioteca Nuova, pp. 415-421.
- BILLORÉ, Mai & SORIA AUDEBERT, Myriam (2011), *La rumeur au Moyen Age: du mépris à la manipulation: Ve-XVe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BLACKMORE, Josiah & HUTCHESON, Gregory (ed.) (1999), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham, Duke University Press.
- BLAMIRE, A. (1995), "Women and preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy and Saints", *Viator*, 26, pp. 135-153.
- BLANCO, Fernando (2016), "Imaginaris marranos: la lógica inquisitorial", *A Contracorriente, Una revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, 13/3, pp. 316-321.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1991), "Mujeres judías zaragozanas ante la muerte", *Aragón en la Edad Media*, 9, pp. 77-120.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1993), "El artesanado judío en el reino de Aragón", *Razo*, 14, pp. 115-142.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1997), "Las mujeres judías aragonesas y la escritura (siglos XIV y XV)", en *La conjura del olvido. Escritura y Feminismo*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, pp. 349-368.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2001), "La conversión de judíos y su repercusión en la sociedad aragonesa durante los primeros años del reinado de Alfonso el Magnánimo", en *XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona*, vol. 1, pp. 841-859.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2006), "Judíos y conversos en el reino de Aragón", en *Chrétien et juifs au moyen âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*, Flocel Sabaté & Claude Denjean (ed.), Lleida, Milenio, pp. 207-234.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2007), "La contratación de rabí Jucé ben Josuá como 'Rav' o 'Marbiztorá' de la aljama de Zaragoza (1454)", *Sefarad*, LXVII, pp. 71-109.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2009), "Mujeres judías aragonesas: entre el amor, el desamor, la rebeldía y la frustración (siglos XIV-XV)", en *El Presente. Studies in*

- Sephardic Culture. Gender and Identity*, vol. 3, Beer-Sheva, Ben-Gurion University of de Neguev, pp. 27-44.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2010), "Queen for a Day: The Exclusion of Jewish Women from Public Life in the Middle Ages", en *Late medieval Jewish identities. Iberia and beyond*, Carmen Caballero Navas y Esperanza Alonso (ed.), New York, Palgrave Macmillan, pp. 91-105.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2011), "Las calumnias contra Soloro, judía de Alagón (1354)", en María Jesús Fuente y Remedios Morán (ed.), en *Raíces Profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Madrid, Polifemo, pp. 379-404.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2011), "Talmud y respuesta: "Violencia contra la mujer en las fuentes religiosas judías", en María Jesús Fuente y Remedios Morán (edit.), *Raíces Profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Madrid, Polifemo, pp. 67-89.
- BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2004), *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón: los Responso de Rabí Yisshaq bar Seset Perfet de Barcelona, 1368-1408*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2007), "La mujer judía en la Corona de Aragón vista a través de los Responso de R. Yisshaq bar Seset Perfet (segunda mitad del siglo XIV)", en *La mujer judía*, Yolanda Moreno Koch (coord.), Córdoba, El Almendro, pp. 11-30.
- BLASCO ORELLANA, Meritxell & MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón (2010), "Oraciones de Yom Kipur de conversos valencianos en un ms. fragmentario de finales del siglo 15", *Hispania Judaica Bulletin*, 7, pp. 101-135.
- BLASCO ORELLANA, Meritxell; LLEAL GÁLCEÁN, Coloma; MAGDALENA NOM DE DEU, José Ramón & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), *Capítulos de la sisa del vino de la aljama judía de Zaragoza (1462-66). Edición y estudio de tres manuscritos hebraicos y dos latinos del Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1985), *La Inquisición en Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1986), *El Tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1986), *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Córdoba, Universidad.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1987), "Catálogo de procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia", *Murgetana*, 74, pp. 5-109.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1987), *Ciudad Real y la Inquisición (1483-1820)*, Ciudad Real, Ayuntamiento de Ciudad Real.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1988), *Inquisición y Criptojudasismo*, Madrid, Kaydeda.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1989), *Inquisición en Cataluña: el Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*, Toledo, Editorial Arcano.
- BLOCH, Abraham (1980), *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*, New York, Ktav.

- BLONDÉ, Bruno (2006), "Retail circuits and practices in medieval and early modern Europe: an introduction", en *Buyers and Sellers. Retail circuits and practices in medieval and early modern Europe*, Turnhout, ed. B. Blondé, pp. 7-29.
- BODIAN, Miriam (1994), "'Men of the nation'. The shaping of 'converso' identity in Early Modern Europe", *Past and Present*, 143, pp. 48-76.
- BOER, Harm den (2010), "The 'Visión deleitable' under the scrutiny of the Spanish inquisition: new insights on Converso literature", *European Judaism*, 43, pp. 4-19.
- BOLAÑOS MEJÍAS, Carmen (2000), "La literatura jurídica como fuente del derecho inquisitorial", *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 191-220.
- BOLUFER PERUGA, Mónica & MORANT DEUSA, Isabel (1998), "Historia de las mujeres e historia de la vida privada: confluencias historiográficas", *Studia Historica. Historia Moderna*, 19, pp. 17-23.
- BORDERÍAS, Cristina (ed.) (2008), *Historia de las mujeres: Perspectivas actuales*, Barcelona, Asociación Española de Investigación Historia de las Mujeres, Icaria Editorial.
- BORDES GARCÍA, José (2013), "Els primers edictes de gràcia de la Inquisició valenciana (1482-1489)", *Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 645-662 & "Los primeros edictos de gracia de la Inquisición valenciana (1482-1489)", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 125-144.
- BORNAY, Erika (1996), "Eva y Lilith: dos mitos femeninos de la religión judeo-cristiana y su representación en el arte", en *Historia del Arte y Mujeres*, María Teresa Sauret Guerrero (coord.), pp. 109-122.
- BORRADORI, Giovanna (2003), *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus.
- BORROMEO, Agostino (1983), "A propósito del 'Directorium Inquisitorum' di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche", *Critica Storica*, XX, pp. 499-547.
- BORROMEO, Agostino (cura), (2003), *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- BOSA, Bastien (2011), "Las paradojas de la interdisciplinariedad", *Annales, entre la Historia y las Ciencias Sociales*, 45, pp. 160-183.
- BOSCAN LEAL, Antonio S. (2011), "Perspectivas epistemológicas y metodológicas de la investigación feminista", *Opción: Revista De Ciencias Humanas y Sociales*, 27/65, pp. 160-184.
- BOTELLA BERNARDO, Tomás (2013), "En los orígenes de la hacienda inquisitorial valenciana: la inspección de las cuentas del receptor Joan Ram Escrivà (1482-1487)", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 251-272.
- BOTT, Elisabeth (1990), *Familia y red social*, Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2004), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- BOURKE, Joanna (2003), "Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Moder History", *History Workshop Journal*, 55/1, pp. 111-133.

- BOYARÍN, Daniel (2003), "On the history of the early phallus", en *Gender and Difference in the Middle Ages. On formation of sexuality and gender in Western culture and in rabbinic Judaism*, Minneapolis, pp. 3-44.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002), "Un ciberfeminismo diferente", *Debats*, 76 (Del post al ciberfeminismo), pp. 100-117.
- BRAMON PLANAS, Dolors (2011-2012), "Moros, jueus i cristians: la visió de l'altre a la Corona Catalanoaragonesa", *Lambard: Estudis d'Art Medieval*, 23, pp. 43-69.
- BRAMON PLANAS, Dolors (2012), "La condición de mujer en el Islam: del texto del Corán a su interpretación", en *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, María Ángeles Goicoechea Gaona & María Josefina Clavo Sebastián (coord.), pp. 25-36.
- BRAVO LLEDÓ, Pilar & LÓPEZ DE LA PLAZA, G. (1991), "La investigación sobre las minorías: judías y musulmanas en la España Medieval", en *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia*, Madrid, pp. 529-538.
- BRAVO LLEDÓ, Pilar (1994), "El discurso de la mujer judía en el Medievo Hispano", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (ss. III-XVII)*, María del Mar Graña Cid (coord.), Madrid, pp. 155-160.
- BRAVO LLEDÓ, Pilar (1996), "La mujer judía: un lugar en la sociedad cristiana", en *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, María Isabel Calero Secall (coord.), pp. 97-112.
- BRAVO LOZANO, Jesús (1980), "Testamento de familiares: algunos problemas", en *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 285-292.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio & SERRA, Enrique (1997), "De lo oral y lo escrito, y entre lo oral y lo escrito", *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics*, 2, pp. 1-6.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2000), "Las unidades de la conversación", *RILCE: Revista de Filología Hispánica*, 16/2, pp. 225-246.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2004), "Notas sobre los llamados usos temporales "dislocados" en la conversación coloquial", *Estudios de Lingüística*, extra 1, pp. 43-54.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2006), "La segmentación de una conversación en diálogos", *Oralia: Análisis del Discurso Oral*, 9, pp. 45-72.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2007), "Límites para el análisis de la conversación: órdenes y unidades, turno, intervención y diálogo", *Revista internacional de Lingüística Iberoamericana*, 9, pp. 23-38.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2012), "La definición de las partículas discursivas 'hombre' y 'mujer'", *Anuario de Lingüística Hispánica*, 28, pp. 27-55.
- BROOTEN, Bernadette J. (1996), *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- BRUFAU PRATS, Jaime (1992), "El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto", *Persona y Derecho*, 26, pp. 51-69.
- BRUMANA, Fernando Giobellina & GONZÁLEZ, Elda Evangelina (1981), "Mito y Rito: Lévi-Strauss y Mary Douglas", *Revista Española de Antropología Americana*, 11, pp. 245-258.

- BRUYNE Jacques de (2006), "El campo semántico de la "in"-tolerancia visto por un filólogo extraño", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 2, pp. 11-29.
- BUC, Philippe (2001), *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (2005), "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", *Vínculos de Historia (Historia de las emociones)*, 4, pp. 72-90.
- BUIS, Pierre (2003), *El Levítico. La Ley de Santidad*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- BURGOS DÍAZ, Elvira (2000), "Genealogías intransitadas: Rosa María Rodríguez Magda, Foucault y la genealogía de los sexos", *Anábasis: Revista Bibliográfica de Filosofía*, 3-4, pp. 41-48.
- BURKE, Peter (2005), "Is There a Cultural History of the Emotions", en *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Penelope Gouk y Helen Hills (ed.) Aldershot, Ashgate, pp. 35-48.
- BURKE, Peter (2006), *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós.
- BURKE, Peter (2009), "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 325-342.
- BURKE, Peter (2009), "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.) Madrid, Alianza, pp. 13-38.
- BURMAN, Erica (2003), Narratives of challenging research: Stirring tales of politics and practices. *International Journal of Social Methodology*, 6/2, pp. 101-119.
- BUSONI, Mila (2007), "Género y Antropología", en *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, pp. 243-266.
- CABADA CASTRO, Manuel (2009), *El animal infinito: una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*, Salamanca, San Esteban.
- CABALLERO ESCAMILLA, Sonia (2009), "Fray Tomás de Torquemada, iconógrafo y promotor de las artes", *Archivo Español de Arte*, 82/325, pp. 19-34.
- CABALLERO ESCAMILLA, Sonia (2009), "Los santos dominicos y la propaganda inquisitorial en el convento de Santo Tomás de Ávila", *Anuario de Estudios Medievales*, 39/1, pp. 357-387.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2000), *Las mujeres en la medicina hebrea medieval: el libro de amor de mujeres o libro de régimen de las mujeres. Edición, traducción y estudio*, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2003), "Un capítulo sobre mujeres: transmisión y recepción de nociones sobre salud femenina en la producción textual hebrea durante la Edad Media", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 52, pp. 135-162.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2003), *El Libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Universidad de Granada.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2007), "Saberes y conoceres: Las mujeres judías y la ciencia. Aproximación al estudio del conocimiento y la práctica médica de y sobre mujeres entre las comunidades judías del occidente mediterráneo", en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 65-81.

- CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), "El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media", *Studium Medievale*, 1, pp. 125-134.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), "Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo", *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 60/1, pp. 37-62.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2008), "The care of women's health and beauty: an experience shared by medieval Jewish and Christian women", *Journal of Medieval History*, 34/2, pp. 146-163.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2010), "Prácticas de salud y cuidado de las mujeres hispanojudías en la Edad Media", en *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio: XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 253-276
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2011), "El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval", *Clío & Crimen*, 8, pp. 73-104.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2011), "Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina", en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 149-168.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (2012), "Haciendo historia: las mujeres judías en la Edad Media", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 233-246.
- CABALLERO NAVAS, Carmen (ed.) (2003), *El Libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- CABEZUDO ASTRAIN, José (1956), "Testamentos de judíos aragoneses", *Sefarad*, XVI, pp. 136-147.
- CABEZUDO ASTRAIN, José (1958), "Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición", *Sefarad*, XVIII, pp. 272-282.
- CABEZUDO ASTRAIN, José (1963), "Los conversos en Barbastro y el apellido Santángel", *Sefarad*, XXIII, pp. 265-284.
- CABRE I PAIRET, Montserrat (1993), "La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina", en *La voz del silencio*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, vol. II, pp. 41-74.
- CABRE I PAIRET, Montserrat (2000), "From a Master to a Laywoman: a Feminine Manual of Self-Help", *Dynamis. Acta Hispanica and Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, pp. 371-393.
- CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel (2005), "Hayden White y la teoría del conocimiento histórico: una aproximación crítica", *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 4, pp. 117-146.
- CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel (2006), "Lenguaje, experiencia e identidad: la contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos", en

- Joan Scott y las políticas de la historia*, Cristina Borderías Mondejar (coord.), pp. 233-257.
- CABRERA MUÑOZ, Emilio (2004), 'Judíos, musulmanes y cristianos en la Baja Edad Media. Discriminación y tolerancia', *La violencia y los enfrentamientos de las culturas*, Madrid, Lustel, pp. 165-204.
- CABRUJA, Teresa; IÑIGUEZ, Lupicinio & VÁZQUEZ, Félix (2000), "Como construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad", *Análisi*, 25, pp. 61-94.
- CADWELL AMES, Christine (2005), "Does Inquisition belong to Religious History?", *American Historical Review*, 110, pp. 11-37.
- CALDUCH BENAGES, Nuria (2004), "Ben Sira y las mujeres", *Reseña bíblica: Revista trimestral de la Asociación Bíblica Española*, 41 (El libro de Ben Sira. Sirácida o Eclesiástico), pp. 37-44.
- CALDUCH BENAGES, Nuria (2004), "Ben Sira y nuestro refranero", *Reseña bíblica: Revista trimestral de la Asociación Bíblica Española*, 41, pp. 58-61.
- CALVO ORTEGA, Francesc (2012), "Ernst Cassirer y la filosofía del lenguaje", *Daimon: Revista de Filosofía*, 56, pp. 21-35.
- CALVO SALGUERO, Antonia; AGUILAR LUZÓN, María del Carmen; SALINAS MARTÍNEZ DE LECEA, José María & GARCÍA MARTÍNEZ, José Miguel Ángel (2014), "Gender, masculinity and femininity as ecocentrism and anthropocentrism predictors/Género, masculinidad y feminidad como predictores del ecocentrismo y el antropocentrismo", *Psychology: Revista Bilingüe de Psicología Ambiental/Bilingual Journal of Environmental Psychology*. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1080/21711976.2014.942509> [Consultado: 26/02/2016].
- CAMPBELL, Rebecca (1995), "Weaving a new tapestry of research. A bibliography of selected readings on feminist research methods", *Women's Studies International Forum*, 18/2, pp. 215-222.
- CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2004), "El status femenino desde el punto de vista del trabajo (Zaragoza, siglo XIV)", *Aragón en la Edad Media*, XVIII, pp. 265-298.
- CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2006), "Mozas y mozos sirvientes en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XIV", *Aragón en la Edad Media*, XIX, pp. 97-111.
- CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del (2013), "Las mujeres y los trabajos relacionados con la muerte en la Baja Edad Media", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales & Editum, pp. 203-211.
- CANO PÉREZ, María José (1993), "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea", en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Universidad de Granada, pp. 237-244.
- CANTERA BURGOS, Francisco (1954), "Carne trífá", *Sefarad*, XIV, pp. 126-127.
- CANTERA BURGOS, Francisco (1967), "El cancionero de Baena: judíos y conversos en él", *Sefarad*, XXVII, pp. 71-112.
- CANTERA BURGOS, Francisco (1976), "Conversos y judaizantes en la provincia de Soria", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXII, pp. 87-102.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1985), "Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media", en *Actas del II*

- Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, pp. 59-88.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1988), "Actividades socio-profesionales de la mujer judía in los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media", en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Ángela Muñoz & Cristina Segura (coord.), Madrid, Ediciones del Orto, pp. 321-345.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1989), "La mujer judía en la España medieval", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 2, pp. 37-64.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1997), "El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: Su intervención en el debate doctrinal en torno a la "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 10, pp. 11-30.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1998), "La imagen del judío en la España Medieval" en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 11, pp. 11-38.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1998), *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2000), "Judíos medievales. Convivencia y persecución" en *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Eloy Benito Ruano (coord.), Madrid, Real Academia de la Historia, vol. I, pp. 179-252.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2002), "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval" *En la España Medieval*, 25, pp. 47-83.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2006), "La esperanza mesiánica en el judaísmo hispano medieval", *Estudios de Historia de España*, 8, pp. 11-58.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2007), "La 'limpieza' como signo de diferenciación étnico-religiosa: judaizantes castellanas a fines de la Edad Media", en *La mujer judía*, pp. 31-46.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2008), "La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media", en *Pecar en la Edad Media*, Ana Isabel Carrasco Manchado & María del Pilar Rábade Obradó (coord.), Madrid, Silex, pp. 297-326.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2010), "La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval", en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 123-178.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2015), "Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Rica Amrán (coord.); Antonio Cortijo Ocaña & Ángel Gómez Moreno (dir.), Santa Barbara, University of California, Publications of eHumanista, pp. 112-122.
- CANTERA MONTENEGRO, Margarita (2014), "Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval", *En la España Medieval*, 37, pp. 363-375.
- CAPDEVIELLE, Julieta & FREYRE, María Laura (2013), "El concepto de lucha en la sociología de Bourdieu", *Revista de Ciencias Sociales*, 140 (Enfoque de género y cambios culturales), pp. 111-124.

- CAPPUCCIO, Chiara (2005), "Los gestos en la literatura medieval", *Quaderns d'Italià*, 10, pp. 249-251.
- CARDENAL MOGOLLÓN, Lourdes (2010), "La génesis del significado en los defensores de la mente encarnada", *Factótum: Revista de Filosofía*, 7, pp. 39-52.
- CARDONER I PLANAS, Antonio (1949), "Seis mujeres hebreas practicando la medicina in el Reino de Aragón", *Sefarad*, IX, pp. 287-295 y 441-445.
- CARENÆ, Caesaris (1659), *Tractatus de Officio Sanctissimæ Inquisitionis*, Lyon, Lugduni Sumptibus Laurentii Anison.
- CARMICHAEL, Calum M. (1979), *Women, Law, and the Genesis traditions*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- CARMONA ALFÉREZ, María Dolores & POLONIO ARMADA, Josefa (1996), "La hechicería como oficio a través de los documentos inquisitoriales", en *Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer. El Trabajo de las mujeres: pasado y presente*, vol. I, pp. 195-204.
- CARO BAROJA, Julio (2006), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial.
- CARRASCO GARCÍA, Gonzalo (2006), "Judeoconversos de Jerez y el obispado de Cádiz a fines del siglo XV", *En la España Medieval*, 29, pp. 311-345.
- CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel (2007), "'Simular' y 'disimular', percepción de un concepto moderno en la Edad Media hispana", *Res Pública. Revista de Filosofía Política*, 10/18, pp. 335-352.
- CARRASCO, Rafael (2013), "Cuantificar las causas de fe", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 409-430.
- CARRETE PARRONDO, Carlos & GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1997), *El tribunal de la Inquisición en Sigüenza, Fontes Iudaeorum Regni Castellae. VII*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- CARRETE PARRONDO, Carlos & MEYUHAS GINIO, Alisa (ed.) (1998), *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, Salamanca & Tel-Aviv.
- CARRETE PARRONDO, Carlos & MORENO KOCH, Yolanda (1992), "Duelo os de Dios... E aver christiandad. Nueva página sobre el criptojudaismo castellano", *Sefarad*, 52/2, pp. 369-380.
- CARRETE PARRONDO, Carlos & MORENO KOCH, Yolanda (1995), "¿Ecclesia versus iudaeos? Clérigos judaizantes del obispado de Sigüenza", *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 46/139-141, pp. 283-292.
- CARRETE PARRONDO, Carlos & MORENO KOCH, Yolanda (2001), "De pícaros y picaresca en el judaísmo castellano", *Sefarad*, 61/2, pp. 287-298.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1980), "Mesianismo e Inquisición en las juderías de Castilla la Nueva", *Helmántica*, 31, pp. 251-256.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1981), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. I. Provincia de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1985), "Las judaizantes de Cuenca procesadas por la Inquisición en 1490", en *II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, pp. 97-104.

- CARRETE PARRONDO, Carlos (1985), *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca-Granada, Universidad Pontificia de Salamanca.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1988), "Intervención de los judeo-conversos en la expulsión", en *Destierros aragoneses, 1: Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 61-65.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1991), "Nostalgia for the past (and for the future?), among Castilian 'Judeoconversos'", *Mediterranean Historical Review*, 6/2, pp. 25-43.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1992), *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Editorial Mapfre.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (1996), "Polémica judeo-cristiana en los reinos hispánicos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, pp. 31-36.
- CARRETE PARRONDO, Carlos (2007), "Las judaizantes de Cuenca y la actividad inquisitorial (1489-1515)", en *La mujer judía*, Yolanda Moreno Koch (ed.) Córdoba, El Almendro, pp. 47-78.
- CARRITHERS, Michael, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la Antropología y la diversidad social*, Madrid, Alianza Editorial.
- CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana (2007), *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf.
- CASANOVA TODOLI, Ubaldo de (1994), "Confiscación de bienes a judaizantes en Mallorca ¿Motivaciones sociales o económicas?", *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 14, pp. 187-198.
- CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2005), "Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano", en *Del pasado judío en los Reinos medievales Hispánicos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 99-133.
- CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2012), "La arqueología funeraria judía en el marco de la Arqueología de la muerte", en *Jornadas Sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 44-63.
- CASANOVAS MIRÓ, Jorge (2012), "El judío en los manuales de los Inquisidores", en *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*, Jorge Sánchez-Lafuente Pérez & José Luis Avello Álvarez (coord.), Madrid, Alderabán, pp. 255-269.
- CASSIGOLI SALAMÓN, Rossana (2013), "Ética en acción: Antropología y Humanismo en la obra de George Steiner", *Revista de Filosofía*, 69, pp. 39-49.
- CASSIRER, Ernest (1971), *Filosofía de las Formas Simbólicas*, México, Fondo de cultura Económica.
- CASTILLA URBANO, Francisco (1994), "El análisis histórico y antropológico de las minorías en la Obra de Julio Caro Baroja", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534, pp. 83-98.
- CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), "Asistencia, matrimonio e inserción social: 'la loable confraría e almoína de les òrfenes a maridar'", *Saitabi: Revista de la Facultat de Geografia i Història*, 43, pp. 135-146.
- CASTILLO SAINZ, Jaime (1993), "De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d'una minoria religiosa", *Revista d'Història Medieval, Jueus, conversos i cristians: mons en contacte*, 4, pp. 183-206.

- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2010), "Michel De Certeau: Historia y Ficción", *Ingenium: Revista electrónica de Pensamiento moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 4, pp. 107-124.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2012), "Michel De Certeau: História e ficção", *Princípios: Revista de Filosofia*, 19/31, pp. 5-27.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2011), *Las noches oscuras de María de Cazalla: mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*, Madrid, La Linterna Sorda.
- CATLOS, Brian A. (2001-2002), "Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios", *Revista d'Història Medieval*, 12, pp. 259-268.
- CATLOS, Brian A. (2005), "¿Conflicto de civilizaciones' o 'convivencia'?: identidad religiosa y realidad política en la Península Ibérica", en *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI. XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Valencia, Universitat de Valencia, vol. 2, pp. 1717-1730.
- CAVALLERO, Constanza E. (2011), "Brujería, superstición y 'cuestión conversa'. Historias de construcción de 'otros-cristianos'", *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1, pp. 343-373.
- CAVALLERO, Constanza E. (2012), "La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 22, pp. 11-35.
- CAVALLERO, Ricardo Juan (2003), *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Buenos Aires, Ariel.
- CAVANA, María Luisa; PULEO, Alicia H. & SEGURA GRAÍÑO, Cristina (ed.) (2004), *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Madrid, Almudayna.
- CAVANAUGH, William T. (2007), "How to do Penance for the Inquisition", *Review of Faith & International Affairs*, 5/2, pp. 13-19.
- CENTER FOR WOMEN IN JEWISH LAW & MEKHON SHEKHTER LE-LIMUDE HA-YAHADUT (2000), *Jewish Law Watch: the Agunah Dilemma: case study*, Jerusalem, Schechter Institute of Jewish Studies.
- CERDÁ RUIZ FUNEZ, Joaquín (1962), "En torno a la pesquisa y procedimiento inquisitivo en el Derecho castellano-leonés de la Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, pp. 483-517.
- CERDA RUIZ FUNEZ, Joaquín (1980), "La 'Inquisitio' en los Furs de Valencia y en el 'Llibre de las costums' de Tortosa", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, pp. 563-586.
- CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel (ed.) (2000), *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de la vida*, Madrid, Asociación Cultural la Almudayna.
- CERRILLO CRUZ, Gonzalo (1999), "Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española", *Manuscripts*, 17, pp. 141-158.
- CERRILLO CRUZ, Gonzalo (2000), *Los familiares de la Inquisición española 1478-1700*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- CHIFFOLEAU, Jacques (1987), "Dels ritus a las creences: la confessió judicial", *L'avenç*, 106, pp. 20-31.

- CHIFFOLEAU, Jacques (2006), "'Ecclesia de occultis non iudicat'. L'Eglise, le secret et l'occulte du XI^e au XV^e siècle », *Micrologus, Nature, Sciences and Medieval Societies, Il segreto nel Medioevo*, XIII, pp. 359-481.
- CHOMSKI WARCOWICKI, Débora (2006), "La mujer judía ayer y hoy", *Raíces: Revista Judía de Cultura*, 68, pp. 30-37.
- CHORDÁ Frederic (2000), "Historia y lenguaje. La civilización de las expresiones variadas de Mihai Nadin: una síntesis", *Historia, Antropología y Fuentes orales*, 23, pp. 61-81.
- CHOZA, Jacinto (2009), *Historia Cultural del Humanismo*, Madrid, Plaza y Valdés.
- CHRISTIAN, William A. Jr. (2009), "Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna", en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 143-166.
- CIGARINI, Lia (1995), "Libertad femenina y norma", *DUODA, Revista de Estudios Feministas*, 8, pp. 85-107.
- Cisne, Mirla (2014), "Relações sociais de sexo, "raça"/etnia e classe: Uma análise feminista-materialista", *Temporalis*, 2/28, pp. 133-149.
- COHEN, Esther (1989), "El laberinto", *Acta Poética*, 9/1-2 (Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin, Deconstrucción), pp. 79-116.
- COHEN, Esther (1995), "Toward a History of European Physical Sensibility: Pain in the later Middle Ages", *Science in Context*, 8, pp. 47-74.
- COHEN, Esther (1996), "El rito judío de la muerte: de la Edad Media a la Modernidad", en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. Actas de las V Jornadas Medievales*, Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company Company & Aurelio González (ccod.), pp. 443-451.
- COHEN, Martin A. (1980), "Toward a new comprehension of the marranos", en *Hispania judaica. Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I: History*, Josep M. Sola-Solé, Samuel G. Armistead & Joseph H. Silverman (ed.), Barcelona, Biblioteca Universitaria Puvill, pp. 23-35.
- COHEN, Shai (2013), "La literatura conversa, ambigüedades e interpretación", *Estudios Filológicos*, 52, pp. 41-51.
- COLOM PALMER, Mateu (2012), "Els xuetes de Mallorca. Estat de la qüestió", *Afers. Fulls de Recerca i Pensament*, 73, pp. 743-763.
- COMBESCURE Thiry, Monique (2015), "Les enjeux du Libro Verde de Aragón", en *Life and Religion in the Middle Ages*, Flocel Sabaté (ed.), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 363-389.
- COMBESCURE Thiry, Monique (2015), « La frontière dans les généalogies du Libro Verde de Aragón », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 20, L'Espagne face aux hérésies: représentations et discours (Moyen-Âge et époque Moderne). Disponible en <https://framespa.revues.org/3615> [Consultado: 26/01/2016].

- CONTRERAS CONTRERAS, Jaime (1995), "Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía", en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, Luis Antonio Ribot García, Adolfo Carrasco Martínez & Luis Adao da Fonseca (coord.), León, Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 681-704.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús & GRACIA ARNÁIZ, Mabel (2005), *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*, Barcelona, Ariel.
- CONTRERAS, Jaime & DEDIEU, Jean-Pierre (1980), "Geografía de la Inquisición española: La formación de los distritos, 1470-1820", *Hispania*, 144, pp. 37-93.
- CONTRERAS, Jaime & DEDIEU, Jean-Pierre (1984), "Estructuras geográficas del Santo Oficio en España" en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. I, pp. 3-47.
- CONTRERAS, Jaime & HENNINGSEN, Gustav (1986), "Forty-four thousand causes of the Spanish Inquisition (1540-1700); analysis of a historical data bank", en *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Gustav Henningsen & John Tedeschi (ed.), Dekalb, IL, Northern Illinois University Press, pp. 100-129.
- CONTRERAS, Jaime (1982), "La Inquisición en Galicia y la minoría conversa. Un análisis sociológico del judaizante gallego", *Estudios de Historia Social*, 20, pp. 429-444.
- CONTRERAS, Jaime (1984), "La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ángel Alcalá (ed.), Barcelona, Ariel, pp. 123-146 & *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. I, pp. 744-752.
- CONTRERAS, Jaime (1984), "Las adecuaciones estructurales en la Península Ibérica", en *Historia de la Inquisición de España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 730-763.
- CONTRERAS, Jaime (1985 y 1991), "La Inquisición aragonesa en el marco de la monarquía autoritaria", *Hispania Sacra*, XXXVII, pp. 489-540 & *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 7-50.
- CONTRERAS, Jaime (1988), "Clientelismo y parentela en los familiares del Santo Oficio", en *Les parentés fictives en Espagne (XVI-XVII siècles)*, París, Publications de la Sorbonne, pp. 51-69.
- CONTRERAS, Jaime (1993), "Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. II, pp. 588-632.
- CONTRERAS, Jaime (1993), "Los modelos regionales de la Inquisición Española: consideraciones metodológicas", *Acta Salmanticensia. Estudios Históricos y Geográficos*, 84, pp. 83-97.

- CONTRERAS, Jaime (1995), "Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía", en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, Luis Antonio Ribot García, Adolfo Carrasco Martínez & Luis Adao da Fonseca (coord.), León, Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 681-704.
- CONTRERAS, Jaime (1998), "La verdad sigue en el pozo...: una reflexión crítica respecto de la obra historiográfica de Julio Caro Baroja", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 73, pp. 183-210.
- CONTRERAS, Jaime (2006), "El marranismo: religiosidad del pecado y de la culpa", en *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas, Cabildo de Gran Canaria, pp. 2007-2017.
- CONTRERAS, Jaime (2006), "La intolerancia en el debate del conflicto religioso de Europa", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 37-57.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (1993), "La femme dans l'artisanat de la Péninsule Ibérique", *Razo*, 14, pp. 103-114.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (2007), "Actividad socio-profesional de la mujer judía en la España medieval", en *La mujer en la cultura judía medieval = La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, Ariadna, pp. 139-156.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (2014), "Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media. Aproximación historiográfica", *Vínculos de Historia*, 3, pp. 34-53.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (coord.) (2006), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, Córdoba, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba.
- CORONA BERKIN, Sarah & KALTMEIER, Olaf (2012), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Gedisa Biblioteca de Educación. Disponible en <http://ccdoc.iteso.mx//cat.aspx?cmn=browse&id=6082>. [Consultado: 22/12/2016].
- CORONAS TEJADA, Luis (1988), *Conversos and Inquisition in Jaen*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University.
- CORONAS TEJADA, Luis (1991), *La Inquisición en Jaén*, Jaén, Diputación Provincial.
- CORTÉS RAMÍREZ, Eugenio Enrique (2012), "La poética sentimental de Michel de Certeau", *Thélème: Revista Complutense de Estudios Franceses*, 27, pp. 105-115.
- COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique (2007), "Religión y creencia. Cultura de los fundamentos y ultimidades existenciales", en *Introducción a la Antropología social y cultural: teoría, método y práctica*, Carmelo Lisón Tolosana (coord.), Madrid, Ediciones Akal, pp. 429-458.
- COURTINE, Jean-François (2007), "Kant y el tiempo", *Universitas Philosophica*, 49, pp. 55-78.
- CRAWFORD, Amy S. (2006), "Dis/Eruption: Hélène Cixous's "Écriture Féminine" and the rhetoric of material idealism", *Feminismo /s: revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7 (Hélène Cixous, huellas de intertextos), pp. 41-56.
- CRESPO, Eduardo (2003), "El construccionismo y la cognición social: metáforas de la mente", *Política y Sociedad*, 40/1, pp. 15-26.

- CRiado VEGA, Teresa (2011), "Las artes de la paz. Técnicas de perfumería y cosmética en recetarios castellanos de los siglos XV y XVI", *Anuario de Estudios Medievales*, 41/2 (Tecnología Medieval en el Mediterráneo Occidental), pp. 865-897.
- CRISTÓBAL, Miguel Ángel (1987), "La Inquisición de Logroño: una institución de control social", en *Inquisición española, nuevas aproximaciones*, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 127-168.
- CRUSELLES GÓMEZ, Enrique (2012), "Històries de la vida en la persecució inquisitorial. La família Roís de Corella (1417-1519)", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 625-644.
- CRUSELLES GÓMEZ, Enrique (2013), "Historias de vida en la persecución inquisitorial: la familia Roís en Valencia, 1417-1519", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 295-316.
- CRUSELLES GÓMEZ, José María (2012), "Cristians nous a València a la primeria del segle XVI. Conversió i immigració després del decret de 1492", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 663-692.
- CRUSELLES GÓMEZ, José María (2013), "La primera contabilidad inquisitorial. El fondo del Archivo del Reino de Valencia (1482-1527)", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 221-250.
- CRUZ, Isabel de la (coord.), (2002), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- CUADRADA MAJÓ, Coral (2003), "Pobresa, marginació i sexe a l'Edat Mitjana", en *La historia dels altres. Exclusió social i marginació a les comarques tarragonines (segles XIII-XX)*, Daniel Piñol (coord.), Tarragona, Publicacions del Cercle d'Estudis Històrics i Socials Guillem Oliver, pp. 21-41.
- CUADRADA MAJÓ, Coral (2014), "Cuidado, curación y salud: saberes de mujeres", *História: Questões & Debates*, 60, pp. 229-253.
- CUADRADA MAJÓ, Coral (2014), "Dar a luz: reflexiones sobre la maternidad", *Destiempos*, 40, pp. 60-86.
- CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), "De las Feminae a las Fembres: la misoginia medieval en Cataluña y Provenza", *Medievalismo*, 25, pp. 103-134.
- CUADRADA MAJÓ, Coral (2015), "Mujeres medievales. Labores, vidas y trabajos", en *Oikonomía: Cuidados, Reproducción y Producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, pp. 147-272.
- CUADRO GARCÍA, Ana Cristina (2003), "Acción inquisitorial contra los judaizantes en Córdoba y crisis eclesiástica (1482-1508)", *Revista de Historia Moderna*, 21, pp. 11-28.
- CUADRO GARCÍA, Ana Cristina (2005), "Las cárceles inquisitoriales del tribunal de Córdoba", *Hispania*, 65/2, pp. 433-464.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio (1994), *Concilios provinciales cesaraugustanos confirmados por el Papa Luna*, Zaragoza, Comisión Regional del Patrimonio Cultural de la Iglesia en Aragón.
- DAVIDSON, Hannah (2008), "Exile, apostasy and Jewish women in the early 16th century Mediterranean basin", *Hispania Judaica Bulletin*, 6, pp. 133-162.

- DAVIS, John (1983), *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.
- DE BEAUVOIR, Simone (2005), *El Segundo Sexo*, Madrid, Cátedra.
- DEDIEU, Jean Pierre (1984), "Los cuatro tiempos de la Inquisición", en *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, pp. 15-39.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1978), "Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai estatistique", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV, pp. 143-173.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1980), "Les archives de l'Inquisition, source pour une étude anthropologique des vieux-chrétiens. Un exemple et quelques réflexions", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 893-912.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1986), "Limpieza, pouvoir et richesse. Conditions d'entrée dans le corps des ministres de l'Inquisition, Tribunal de Tolède. XVI-XVIIe siècles", en *Les Sociétés fermées dans le monde Ibérique (XV-XVIIIe siècles)*, Paris, pp. 169-187.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1986), "The Archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical anthropology", en *The Inquisition in Early Modern Europe; Studies on Sources and Methods*, Gustav Henningsen & John Tedeschi (ed.), Dekalb, IL, Northern Illinois University Press, pp. 158-189.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1987), "L'Inquisition et le Droit. Analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII, pp. 227-251.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1989), *L'administration de la foi, l'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1991), "El juez, el bueno y el malo. Actitudes frente a la justicia y la Inquisición de Castilla, siglos XVI y XVII", en *Representaciones de la Sociedad en la Historia*, Valladolid, Instituto de Historia de Simancas, pp. 83-107.
- DEDIEU, Jean-Pierre (1992), "Denunciar, denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII", *Revista de la Inquisición*, 2, pp. 95-108.
- DEDIEU, Jean-Pierre (2006), "De la Inquisición y su inserción social. Nuevas directrices en la historiografía inquisitorial", en *XVI Coloquio de Historia Canaria-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, pp. 2116-2129.
- DEDIEU, Jean-Pierre (2012), "L'Espagne au miroir de ses juifs: une très vieille et très complexe relation", en *La bienvenue et l'adieu; migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle)*. Vol. I: *Temps et espaces*, Frédéric Abécassis, Karima Dirèche & Rita Aouad (dir.), Paris, Karthala, Casablanca, Croisée des Chemins, pp. 57-78.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2002), "La participación de las mujeres en el proceso de producción del pan en la Castilla bajomedieval", en *Oficios y Saberes de Mujeres*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 83-110.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2004), "A modo de introducción. La Historia en los albores del s. XXI", en *La Historia de las mujeres: Una revisión historiográfica*, Magdalena Santo Tomás, María Jesús Dueñas & Cristina de la Rosa (coord.), Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, pp. 11-28.

- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2004), "Las mujeres en el contexto de la familia bajomedieval: la Corona de Castilla", en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, María Carmen Trillo San José (coord.), Universidad de Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 105-136.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2007), "Las mujeres en una crónica de finales del siglo XV. La primera década de Alonso de Palencia", en *Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, María Teresa López Beltrán y Marion Reder Gadow (coord.), Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, pp. 13-40.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2008), "Los espacios del trabajo femenino en la Castilla del siglo XV", *Studia Historica. Historia Medieval*, 26 (Mujeres y Edad Media. Nuevas perspectivas), pp. 63-90.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2010), "Propuestas para el estudio de la sociabilidad en los núcleos urbanos de la Castilla Bajomedieval", en *Convivir en la Edad Media*, Burgos, Dossoles, pp. 45-67.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2012), "Al borde de la exclusión social. Algunos ejemplos femeninos", *Clio & Crimen*, 9, pp. 22-36.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2013), "Los conversos en la obra historiográfica de Alonso de Palencia", *eHumanista/Conversos*, 1, pp. 32-46.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (2015), "Estudiar las ciudades medievales en las primeras décadas del siglo XXI", *Revista Roda da Fortuna*, 4/1, pp. 9-32.
- DEL CORE, Henry D. (2007), "New Reflections on Old Questions in the Anthropology of Gender", *Reviews in Anthropology*, 36/2, pp. 109-130.
- DELGADO ROJO, Jose Luis (2015), "Benjamin y Wittgenstein, una aproximación morfológica", *Agora: Papeles de Filosofía*, 34/1, pp. 33-57.
- DELLA PORTA, Donatella & KEATING Michael (2013), *Enfoques y metodologías en las ciencias sociales: una perspectiva pluralista*, Tres Cantos, Madrid, Akal.
- DELUMEAU, Jean (2012), *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.
- DENING, Greg (2004), *Beach crossings: voyaging across times, cultures, and self*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DENJEAN, Claude (2005), "Les néophytes de Roussillon et de Cerdagne au XVe siècle: déracinement et integration", en *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XVe-XVIe siècles); exils et conversions*, Danièle Iancu-Agou (dir.), Paris, Peeters, pp. 207-230.
- DERRIDA, Jacques (1981), *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos.
- DEVER, William G. (2015), "Israelite women as 'ritual experts': orthodoxy or orthopraxis?", en *Celebrate Her For the Fruit of Her Hands; Essays in Honor of Carol L. Meyers*, Susan ACKERMAN, Charles E. Carter & Beth Alpert Nakhai (ed.), Winona Lake, IN, Eisenbrauns, pp. 187-203.
- DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1994), "Las aportaciones de Caro Baroja a la historia de los judaizantes", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-34 (Homenaje a Julio Caro Baroja), pp. 201-208.
- DÍAZ MARCILLA, Francisco José (2013), *Hacia un nuevo modelo de interpretación histórica: las aportaciones de las ciencias sociales al estudio y comprensión de la*

historia, Tesis doctoral dirigida por María Antonia Carmona Ruiz y Pilar Gil Tébar, Universidad de Sevilla. Disponible en <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/2290/hacia-un-nuevo-modelo-de-interpretacion-historica-las-aportaciones-de-las-ciencias-sociales-al-estudio-y-compresion-de-la-historia/> [Consultado: 21/12/2016].

- DÍAZ MAS, Paloma (2003), "Escritura y oralidad en la Literatura Sefardi", *Signo: Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 11, pp. 37-57.
- DÍAZ SAMPEDRO, Braulio (1993), "Jurisdicción y acción procesal del Santo Oficio en España", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 25, pp. 665-695.
- DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar (2003), "Memoria e identidad de las mujeres: nuevas fuentes de estudio", en *La voz del olvido: mujeres en la historia*, Cristina de la Rosa, Magdalena Santo Tomás, María Isabel del Val & María Jesús Dueñas (coord.), Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, pp. 203-219.
- DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar (2007), "Las ciudades en las sociedades preindustriales: ¿espacios de mujeres?", en *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1ª Edición de «La ciudad de las mujeres». 1405-2005*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 71-78.
- DÍAZ-CORRALEJO, Violeta (2004), *Los gestos en la literatura medieval*, Madrid, Editorial Gredos.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. (2007), "Mircea Eliade y Eugenio d'Ors (y el arquetipo)", *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 12, pp. 81-112.
- DINGMAN, Ronnie (2009), *Toward a Theory of Mood*, Louisville, KY, University of Louisville.
- DISALVO, Santiago (2007), "Gestualidad en el Cantar de Mío Cid: Gestos públicos y modestia", *Olivar: Revista de Literatura y Cultura españolas*, 8/10, pp. 69-86.
- DOMINGO GUTIÉRREZ, María (2011), "La enseñanza religiosa en la tradición judía: tratamiento jurídico y religioso", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 27, 12 pp.
- DOMÍNGUEZ NAFRÍA, Juan Carlos (2006), "Las Instrucciones como fuente del derecho inquisitorial", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 455-493.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1971), *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1981), *Autos de la Inquisición de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1997), "La Monarquía, los Poderes Civiles y la Inquisición, un arbitraje difícil", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67/2, pp. 1587-1599.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (2010), *Estudios de la Inquisición Española*, Granada, Comares.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Xosé Manuel (2011), *Psicología de la persona: Fundamentos antropológicos de la psicología y la psicoterapia*, Madrid, Palabra.

- DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España.
- DOUGLAS, Mary (1975), "Deciphering a Meal", en *Implicit Meanings. Essay in Anthropology*, London-Boston, Routledge, pp. 249-275.
- DOUGLAS, Mary (1978), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial.
- DOUGLAS, Mary (1998), *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*, Barcelona, Gedisa.
- DOUGLAS, Mary (2006), *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona, Gedisa.
- DRORY, Rina (1998), "El contexto hebreo de los contactos entre las culturas judías y árabe: el Oriente, la España musulmana y la España cristiana", en *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Carlos Carrete Parrondo & Alisa Meyuhas Gimio (ed.), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Tel-Aviv, pp. 21-33.
- DUBY, Georges (2000), *La Edad Media: Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus.
- DUFOUR, Gerard (1986), *La Inquisición española. Una aproximación a la España intolerante*, Barcelona, Montesinos Editor.
- DURÁN, Carlos (2013), "Teoría de Sistemas y Deconstrucción", *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2013000100003.
- DURKHEIM, Émile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor.
- EARENIGHT, Theresa (ed.) (2005), *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*, Burlington, VT, Ashgate.
- EBERENZ, Rolf & LA TORRE, Mariela de (2003), *Conversaciones estrechamente vigiladas. Interacción coloquial y español oral en las actas inquisitoriales de los siglos XV a XVII*, Zaragoza, Libros Pórtico, Colec. Hispánica Helvética, vol. 14.
- EDWARDS, Johan (1984), "Jewish Testimony to the Spanish Inquisition: Teruel, 1484-1487", *Études Juives*, 143/3-4, pp. 333-350.
- EDWARDS, Johan (1990), "Religion, Constitutionalism and the Inquisition on Teruel, 1484-1485", en *Goad and Man in Medieval Spain, Essays in honour of Roger Highfield*, pp. 129-147.
- EGIDO, Teófanos (1990), "Problema histórico de los judeo-conversos españoles", en *Las Tres Culturas en la Corona de Castilla y los Sefardíes*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- EHRENREICH, Barbara & ENGLISH, Deirdre (1981), *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas*, Barcelona, Editorial La Sal.
- EHRlich Carl S. (2006), *Entender el Judaísmo: orígenes, creencias, prácticas, textos sagrados, lugares sagrados*, Barcelona, Blume.
- ELÍADE, Mircea (1979), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama.
- ELÍADE, Mircea (1986), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós.
- ELIAS, Norbert (2000), *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península.
- ELLENS, Deborah L. (2008), *Women in the sex texts of Leviticus and Deuteronomy: a comparative conceptual analysis*, New York, T & T Clark.

- ELLINSON, Getsel (1986), *Woman and the mitzvot*, Jerusalem, Eliner Library, Department for Torah Education and Culture in the Diaspora, World Zionist Organization.
- ELLIS, Deborah S. (1998), "Domesticating the Spanish Inquisition", en Anna Roberts (ed.) *Violence against Women in the Medieval Texts*, Florida, University Press of Florida, pp. 195-209.
- ELSTER, Jon (1999), *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ENRIQUEZ GOMEZ, Antonio (1992), *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, Amsterdam, Rodopi.
- EPALZA, Mikel de (1982), "Historia Medieval de la Península: Tres culturas o tres religiones", en *I Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, pp. 99-104.
- EPALZA, Mikel de (1999), *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- EPSTEIN, Isidore (1968), *Studies in the communal life of the Jews of Spain*, New York, Hermon Press.
- EPSTEIN, Louis M. (1973), *The Jewish marriage contract; a study in the status of the woman in Jewish law*, New York, Arno Press.
- EQUIP BROIDA (1988), "Actividad de la mujer en la industria del vestir en la Barcelona de finales de la Edad Media", en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, pp. 255-274.
- ESCAMILLA-COLIN, Michèle (1992), *Crimes et chatiments dans l'Espagne inquisitoriale*, Paris, Berg International.
- ESCAMILLA-COLIN, Michèle (2011), "L'enfant et l'inquisiteur dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles", en *Les Sépharades; histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Esther Benbassa (dir.), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 77-98.
- ESCANDELL BONET, Bartolomé (1984), "El contexto sociológico de la aparición de la Inquisición española moderna", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 267-277.
- ESCANDELL BONET, Bartolomé (1984), "La Inquisición como dispositivo de control social y pervivencia actual del modelo inquisitorial", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, pp. 597-611.
- ESCOLAR, Cora & BESSE, Juan (2011), *Epistemología fronteriza puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.
- ESCUDERO LÓPEZ, José Antonio (1984), "Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, pp. 81-122.
- ESCUDERO LÓPEZ, José Antonio (1989), "Inquisidor general y Consejo de la Suprema: dudas sobre competencias en nombramientos", en *Perfiles Jurídicos de la Inquisición*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, pp. 531-539.
- ESCUDERO LÓPEZ, José Antonio (1998), "Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 9-46.

- ESCUADERO LÓPEZ, José Antonio (2001), "Netanyahu y la Inquisición", *Revista de la Inquisición*, 10, pp. 329-334.
- ESCUADERO LÓPEZ, José Antonio (2004), "Los Reyes Católicos y el establecimiento de la Inquisición", *ICADE. Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, 63, pp. 153-179 & *Anuario de Estudios Atlánticos*, 50/1, pp. 357-393.
- ESCUADERO LÓPEZ, José Antonio (2005), *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons.
- ESCUADERO LÓPEZ, José Antonio (2006), "La introducción de la Inquisición en España", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 245-292.
- ESTEBAN RECIO, María Socorro Asunción (1999), "Otras miradas, otros caminos: Mujeres de fines de la Edad Media", *Edad Media: Revista de Historia*, 2 (Instrumentos de pago y finanzas en la Edad Media), pp. 195-216.
- ESTEVA DE LLOBET, María Dolores (1996), "Las cárceles interiores de María de Cazalla: Análisis de un proceso inquisitorial", *Estudios humanísticos. Filología*, 18, pp. 37-56.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1975), *Antropología Social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1987), *Historia del Pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1997), *Brujería, Magia y Oráculos, entre los Azande*, Barcelona, Anagrama.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2006), "Antropología e Historia", en *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, pp. 53-80.
- EXPÓSITO GARCÍA, Mercedes (2009), "Simone de Beauvoir: unha pensadora da alteridade", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 28, pp. 131-139.
- EYMERIC, Nicolau (2006), *Manual de inquisidores = Directorium inquisitorum*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- EYMERICH, Nicolai & PEÑA, Francisco (1983), *El Manual de los Inquisidores* (Avignon, 1376 - Roma, 1578), Luis Sala Molins (ed.) Barcelona, Muchnik Editores.
- FAJARDO SPÍNOLA, Francisco (1999), "La actividad procesal del Santo Oficio: algunas consideraciones sobre su estudio", *Manuscripts*, 17, pp. 97-117.
- FALCÓ MARTÍ, Ruth (2003), *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Universitat d'Alacant, Centro de Estudios sobre la Mujer, Centre d'Estudis sobre la Dona.
- FALCÓN PÉREZ, María Isabel (2002), "Abastecimiento de agua limpia y evacuación de aguas residuales en Zaragoza en la Edad Media", en *Usos sociales del agua en las ciudades hispánicas a fines de la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso (coord.), pp. 273-298.
- FALCÓN PÉREZ, María Isabel (2006), "Evolución del espacio urbano de Zaragoza: de la Antigüedad a la Edad Media", en *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 208-244.
- FAUR, José (1990), "Four classes of conversos", *Revue des Études Juives*, 149, pp. 113-124.

- FAZIOLI K. Patrick (2014), "The Erasure of the Middle Ages from Anthropology's Intellectual Genealogy", *History and Anthropology*, 25/3, pp. 336-355.
- FENSTER, Thelma S., & LEES, Clare A. (eds.), (2002), *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York, Palgrave.
- FERNANDOIS, Eduardo (2008), "Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 40, pp. 29-56.
- FERNÁNDEZ ALONSO, Justo (1966), "Algunos breves y bulas inéditos sobre la Inquisición española", *Anthologica Annua*, 14, pp. 463-498.
- FERNÁNDEZ CONSUEGRA, Celia Balbina (2014), "El simbolismo social del cuerpo: Body art (algunos ejemplos)", *Revista de Antropología Experimental*, 14, pp. 301-317.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Álvaro (2013), "En búsqueda del paraíso caldaico", *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 18, pp. 57-94.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel (2004), "Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Bourdieu", *Cuadernos de Trabajo Social*, 17 pp. 169- 193.
- FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, María del Camino (1999), "La sentencia inquisitorial", *Manuscripts*, 17, pp. 119-140.
- FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, María del Camino (2000), *La sentencia inquisitorial*, Madrid, Editorial Complutense.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2012), "Genealogía del cristianismo como diálogo y conflicto con el judaísmo", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 125-142.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (1999), "Signos, sentimientos y lenguajes medievales", en *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI*, María Consuelo Álvarez Morán & Rosa María Iglesias Montiel (coord.), pp. 535-542.
- FERRER CANO, Lola (2012), "El saber judío en la Edad Media", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), pp. 223-231.
- FERRER I FLÓREZ, Miquel (2004), "Inquisición, judíos y judaizantes", *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 14, pp. 103-117.
- FERRER MALLOL, María Teresa, "Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente FERRER", en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, pp. 1579-1600.
- FERRER NAVARRO, Ramón (1973-1974), "Notas sobre la actuación económica de la Inquisición en el Reino de Mallorca a fines del siglo XV (1489-1490)", *Mayurqa*, 12, pp. 167-182.
- FERRER NAVARRO, Ramón (1975), "Aspectos económicos de la Inquisición turolense a fines del siglo XV", *Ligarzas*, 7, pp. 275-302.
- FERRERO RODRÍGUEZ, María José (1996), "Una judaizante procesada por el tribunal de la Inquisición: Cuenca, 1490", *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 47/142-143, pp. 237-245.

- FIERRO, Maribel (2008), "Los pecados de los musulmanes: contrición, compasión y castigo", en *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Silex, Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coord.), pp. 327-360.
- FINKE, Heinrich (1922), *Acta Aragonensia*, Berlin und Leipzig, Verlagsbuch Brandlung Dr. Walther Rothschild, Band III.
- FITA Y COLOMÉ, Fidel (1887), "La Inquisición toledana. Relación contemporánea de los autos y autillos que se celebró desde el año 1485 hasta el 1501", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11, pp. 289-332.
- FLECHA GARCÍA, Consuelo (ed.) (2005), *Mujeres y Educación. Saberes, práctica y discursos en la Historia*, Sevilla, Diputación Provincial.
- FLEISHMAN, Joseph (2011), *Father-daughter relations in biblical law*, Bethesda, Md, CDL Press.
- FLICK, Maurizio (1970), *Antropología Teológica*, Salamanca, Sígueme.
- FLORIANO CUMBREÑO, Antonio (1925-26), "El tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI, pp. 544-572 & LXXXVII, pp. 173-181.
- FOLGUERA, Pilar; ORTEGA LÓPEZ, Margarita; SEGURA GRAÍÑO, Cristina & GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (1997), *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis.
- FONROBERT, Chatlotte Elisheva (2000), *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford, Stanford University Press.
- FORCADES I VILA, Teresa (2011), *La Teología feminista en la Historia*, Barcelona, Fragmenta Editorial.
- FRAGO, María Pilar (1991), "La participació econòmica de la dona dins la comunitat hebraica barcelonina a la segona meitat del tres-cents", en en *Ir. Col.loqui d'Historia dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, pp. 411-428.
- FRANCES SMITH, Helen (2014), "Sinfulness, Sanctity and Bodily Transgressions: Representations of Ageing, Disability and Impairment in Late-Medieval Drama", *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 18 (Pleasure in the Middle Ages), pp. 206-224.
- FRANCO LLOPIS, Borja (2011), "Noticias sobre arte y devoción del Quinientos aragonés a través de la documentación inquisitorial", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 107, pp. 77-92.
- FRIEDENWALD, Harry (1944), "Jewish Doctoreses in the Middle Ages", en *The Jewish in Medicine*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- FRISON, Danièle (2000), "La femme juive dans l'imaginaire medieval", *Parcours Judaïques*, 5, pp. 25-31.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús (2006), *Velos y desvelos: Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús (2010), *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, Madrid, Polifemo.
- FUSTER GARCÍA, Francisco (2007), "Betty Friedan: La Mística de la feminidad", *Claves de razón práctica*, 177, pp. 79-82.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1985), "La Costumbre en el Derecho de la Inquisición", en *El Dret Comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional Homenatge al Professor Josep M. Gay Escoda*, Barcelona, pp. 215-266.

- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1989), "Aproximación al Derecho penal de la Inquisición", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, pp. 175-194.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (1997), "Consideraciones sobre el secreto del proceso inquisitorial", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67/2, pp. 1631-1654.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (2006), "Reflexiones sobre el estilo judicial de la Inquisición española", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 417-440.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique (2006), *Inquisición y censura: el acoso a la inteligencia en España*, Madrid, Dykinson.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos & CRIADO LÁZARO, Antón (2009), "Estudio documental de las primeras instrucciones inquisitoriales dadas por Tomás de Torquemada el 29 de noviembre de 1484 en Sevilla", *Lope de Barrientos*, 2, pp. 73-89.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos & SANTIAGO MEDINA, Bárbara (2004), "'Validatio-autenticatio' y 'expeditio-traditio' de la documentación inquisitorial: el sello y el correo del Santo Oficio español", *Documenta & Instrumenta*, 2, pp. 23-55.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (2001), "El proceso inquisitorial a través de su documentación. Estudios diplomáticos", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 14, pp. 491-517.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (2003-2004), "Documentación inquisitorial: el edicto de Fe. Revisión diplomática", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 25, pp. 777-795.
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos (2004), "La corrección de registros: diplomática inquisitorial", *Documenta & Instrumenta*, 1, pp. 21-34.
- GALLEGO, María Ángeles (1999), "Approaches to the Study of Muslim and Jewish Women in Medieval Iberian Peninsula: the Poetess Qasmina bat Isma'il", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 48, pp. 63-75.
- GALPERÍN, Karina (2013), "The passion according to Berruguete: painting the Autoda-fé and the establishment of the inquisition in Early Modern Spain", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 14/4, pp. 315-347.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo (2001), *El Secreto en la Inquisición Española*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo (2006), "Orígenes del secreto en la Inquisición española", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 2, pp. 57-84.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo (2010), *El Inquisidor General*, Madrid, Dykinson.
- GAMERO CABRERA, Isabel G. (2012), "Los efectos de la dominación simbólica en el feminismo", *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 13, pp. 189-200.
- GAMPEL, Benjamin R. (1987), "The decline of Iberian Jewries; pogroms, Inquisition and expulsion", en *The Sephardim; a Cultural Journey from Spain to the Pacific Coast*, Joshua Stampfer (ed.), Portland, OR, Institute for Judaic Studies, pp. 36-57.

- GARCÍA AVILÉS, Alejandro (1991), "Religiosidad popular y pensamiento mágico en algunos ritos del Sureste español: notas sobre el mal de ojo en la Edad Media", *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 3, pp. 125-139.
- GARCÍA BALLESTER, Luis (1969), "La desintegración de la medicina de la minoría judía en la Valencia bajomedieval", en *Actas del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, Valencia, Sociedad Española de Historia de la Medicina, vol. II, pp. 31-35.
- GARCÍA BALLESTER, Luis (2001), *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelona, Editorial Península.
- GARCÍA BOIX, Rafael (1982), *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros.
- GARCÍA BOIX, Rafael (1983), *Autos de Fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Diputación Provincial.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo & FUSTER, Joan (1985), *La Inquisición*, Valencia, Conselleria de Cultura y Educació.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo & MORENO MARTÍNEZ, Doris (2000), *Inquisición: Historia Crítica*, Madrid, Historia. Temas de Hoy.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1980), "Número y sociología de los familiares de la Inquisición valenciana", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 271-284.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1980), "Trayectoria histórica de la Inquisición valenciana", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 411-436.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1984), "El período fundacional las primeras estructuras del Santo Oficio: el funcionamiento estructural de la Inquisición inicial", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Bartolomé Escandell Bonet & Joaquín Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 1, pp. 405-426.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1985), "Notas sobre la Inquisición en Gerona", *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, XXII, pp. 191-202.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1985), *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, Barcelona, Península.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1990), "Historia de las mentalidades e Inquisición", *Chronica Nova*, 18, pp. 179-189.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1992), "Las mujeres conversas en el siglo XVI", en *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, George Duby y Michelle Perrer (dir.), Madrid, Taurus, tomo 3, pp. 597-615.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1994), "Orígenes y naturaleza de la Inquisición", en *1490, en el umbral de la modernidad: el Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, Jesús Pradells Nadal & José Ramón Hinojosa Montalvo (coord.), vol. 1, pp. 425-436.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1996), "Veinte años de historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones", en *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, Real Sociedad Económica de Amigos del País, pp. 31-57.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1998), "La Inquisición en la Corona de Aragón", *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 7, pp. 151-164.

- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1999), "Inquisició i confessionalització", *Manuscripts*, 17, pp. 21-30.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1999), "La Inquisición y los judíos: ecos de la obra de Netanyahu", *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, 8, pp. 289-300.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2003), "¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?", en *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Carlos-Alberto González-Sánchez & Enriqueta Vila Vilar (coord.), México, pp. 96-111.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2006), "De la Inquisición y de la intolerancia", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 45-57.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2014), "La Inquisición en los siglos XVI y XVII", en *La Iglesia en la Historia de España*, José Antonio Escudero López (dir.), Madrid, Fundación Rafael del Pino, pp. 445-458.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, "El funcionamiento estructural de la Inquisición inicial", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. I, pp. 405-426.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla & CARRETE PARRONDO, Carlos (2000), "Lengua hebrea en documentación inquisitorial", en *Cuestiones de actualidad en lengua española*, Luis Santos Río, Julio Borrego Nieto, Jesús Fernández González & Ricardo Senabre Sempere (coord.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 171-176.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1993), "Judeoconversos castellanos o el "desvivirse" de una espiritualidad", *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, 206/3, pp. 873-887.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1995), "Medicina popular en la Castilla judía y judeoconversa de los siglos XV y XVI", *Helmántica: Revista de Filología clásica y hebrea*, 46, pp. 355-370.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (1998), "Sefarad: Bella utopía del pensamiento hispano medieval", en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, José María Soto Rábanos (coord.), Madrid, CSIC, pp. 1687-1697.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2000), "El mundo converso del tribunal de la inquisición de Sigüenza", en *Encuentros" and "desencuentros"; Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History*, Carlos Carrete Parrondo (ed.), Tel Aviv, University Publishing Projects, pp. 491-501.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2002), "De la Sefarad judía a la España conversa", en *Memoria de Sefarad*, Toledo, Ministerio de Cultura, pp. 425-439.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2004), "El vocablo 'converso': su uso y su abuso", en *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, pp. 157-175.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2007), "Ámbitos ocultos: criptojudías y creencias soterradas", en *La femme dans la culture juive médiévale*, Zaragoza, pp. 162-180.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2007), "La mujer hispanohebrea en el lenguaje nupcial en los 'Poemas de boda' de Yehudah ha-Leví", en *La mujer judía*, Yolanda Moreno Koch (coord.), pp. 79-106.

- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2008), "Cielos y aguas bíblicos a la medida del hombre medieval y mediterráneo", *Hispania Judaica Bulletin*, 6, pp. 5-33.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2010), "De las juderías de Sefarad a la Sefarad de las sospechas: mujeres judías castellanas e Inquisición", en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del Exilio*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 99-122.
- GARCÍA CASAR, María Fuencisla (2011), "Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos", en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 169-178.
- GARCÍA CORDERO, Maximiliano (1994), "Las esperanzas mesiánicas judías y el mesianismo de Jesús", en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, G. Aranda (dir.), Pamplona, EUNSA, pp. 221-247.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1988), "Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España Medieval", *Studia Historica, Historia Medieval*, 6, pp. 195-236.
- GARCÍA DE YEBENES PROUS, Pilar (1989), *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla*, Madrid, Universidad Autónoma.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (2005), "Los conversos y la Inquisición", *Clío & Crimen*, 2, pp. 207-236.
- GARCÍA GARCÍA, Antonio (1993), "El proceso canónico medieval en los archivos españoles", *Memoria Ecclesiae*, IV, pp. 65-84.
- GARCÍA GARCÍA, Luis Ignacio (2010), "Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2, pp. 158-185.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1987), "Los matrimonios de Gaspar Elí: Tipología matrimonial en un proceso de 1493", *Aragón en la Edad Media*, 12, pp. 231-244.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1988), "Mozas sirvientas en Zaragoza durante el siglo xv", en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Ángela Muñoz Fernández & Cristina Segura Graiño (ed.), Madrid, pp. 275-285.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1990), *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (1993), "Viudedad foral y viudas aragonesas a finales de la Edad Media" *Hispania*, 53/184, pp. 431-450.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2005), *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2006), *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza & Ayuntamiento de Zaragoza, 2 vols.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2008), "La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media", *Clío & Crimen*, 5, pp. 39-71.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2009), *Artesanas de vida*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2013), "Mulieres religiosae", predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales & Editum, pp. 299-328.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2015), "Solidaridad femenina ante el maltrato marital a fines de la Edad Media", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 113-138.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix (1999), "Lo puro y lo impuro en la tradición judía", *Revista de Occidente*, 222, pp. 51-68.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix (2008), "Iconismo y aniconismo bíblicos", *Estudios bíblicos*, 66, pp. 247-262.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix (2009), "La formación del Pentateuco en el debate actual", *Estudios Bíblicos*, 67, pp. 235-256.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix (2011), "Los fundamentos de la Antropología Bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes", *Salmanticensis*, 58/2, pp. 191-204.
- GARCÍA MARÍN, José María (1995), "Judaísmo entre el poder y la envidia: El caso Ávila ante la Inquisición", *Revista de la Inquisición*, 4, pp. 37-122.
- GARCÍA MARÍN, José María (1998 & 2000), "Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado", *Historia. Instituciones. Documentos*, 27, pp. 75-84 & *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 137-149.
- GARCÍA MARÍN, José María (2006), "Inquisición y patrimonio privado", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 2, pp. 131-156.
- GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente (2013), "La imatge com a arma. Jueus i conversos enfront de les arts visuals cristianes a la Corona d'Aragó", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, Conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 565-595.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Antonio María Claret (1993), "El valor didáctico de la metáfora en los sermones de Vicente Ferrer", en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, vol. 2, pp. 355-362.
- GARCÍA VELASCO, Antonio (2000), *La mujer en la literatura medieval española*, Málaga, Aljaima.
- GARCÍA-OLIVER, Ferrán (2005), "Mujeres de Sefarad", en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Isabel Morant (dir.), Madrid, Cátedra, vol. I, pp. 501-516.
- GARCÍA-OLIVER, Ferrán (2013), "Jueus contra la norma, o els fracassos de la segregació", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 535-563.
- GARCÍA-OLIVER, Ferrán (2013), "Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 463-467.

- GARÍ, Blanca (2014), "Oh Dear! It's Nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la Edad Media?", *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1 (Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar), pp. 3-17.
- GARÍ, Blanca (ed.) (2013), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, Roma, Viella, Ircum-Medieval Cultures.
- GASKELL, Ivan (2009), "Historia visual", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 221-254.
- GAUVARD, Claude (1993), "La Fama, une parole fondatrice", *Médiévales*, 24, pp. 5-13.
- GAZZANIGA, Michael S. (2006), *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós.
- GEARY, Patrick (2014), "Power and Ethnicity History and Anthropology", *History and Anthropology, Special Issue: Visions of Community: Comparative Approaches to Medieval Forms of Identity in Europe and Asia* - Guest Editors, Andre Gingrich y Christina Lutter. <http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2014.933106>, 26/1 pp. 8-17 [Consultado: 14/09/2015].
- GEBARA, Maria J. F. & FLORCZAK, Marcos A. (2013), "Sobre el tiempo: primeras aproximaciones entre el pensamiento físico y el pensamiento sociológico de Norbert Elias", *Política y Sociedad*, 50/2, pp. 543-552.
- GEERTZ, Clifford (1983), "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power", en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, pp. 121-146.
- GEERTZ, Clifford (1992), "Historia y Antropología", *Revista de Occidente*, 137 (Antropología social: tres ensayos sobre Walter Benjamin), pp. 55-74.
- GEERTZ, Clifford (2002), *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- GEERTZ, Clifford (2006), *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, Colección: Hombre y Sociedad. Serie Mediaciones, vol. 25.
- GELFAND, Laura D. & BLICK, Sarah (coord.) (2011), *Push Me, Pull You: Imaginative and Emotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, Leiden, Brill.
- GERTSMAN, Elina (2011), *Crying in the Middle Ages: tears of history*, Abingdon, Oxon, England & New York, N.Y., Routledge, Routledge studies in Medieval Religion and Culture, v. 10.
- GHAZALI, Maria (2004), "Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne: Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Âge", *Cahiers de la Méditerranée*, 69, pp. 129-140.
- GIBERT GALASSI, Jorge (2006), "Epistemología, ciencias sociales e historia", *Boletín de Historia y Geografía*, 20, pp. 21-51.
- GIL, Juan (2000), "La Inquisición como instrumento de poder", en *Los conversos y la inquisición*, Sevilla, Fundación El Monte, pp. 165-179.
- GIL, Marta y CÁCERES, Juan José (coord.) (2008), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, Barcelona, Montesinos Ensayo.
- GILES, Mary E. [2000], *Mujeres en la Inquisición: la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2004), "Pluralidad y unidad de las ciencias sociales", *Estudios Sociológicos*, 22, pp. 267-282.

- GINGRICH, Andre (2014), "Multiple Histories: Three Journeys through Academic Records, Medieval Yemen and Current Anthropology's Encounters with the Past." *History and Anthropology*, doi:10.1080/02757206.2014.933102. [Consultado: 12/08/2015]
- GINZBURG, Carlo (1981), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.
- GINZBURG, Carlo (2003), *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, Península.
- GIORDANO, María Laura (2001), "Entre violencia y persuasión. El control inquisitorial de la religiosidad femenina en la España del siglo XVI", *L'Avenç*, 255, pp. 66-73.
- GIORDANO, María Laura (2010), "'La ciudad de nuestra conciencia': los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)", *Hispania Sacra*, 62/125, pp. 43-91.
- GIRALDO, Héctor F. (2011), "Ciencia y metafísica en la filosofía de Karl R. Popper", *Disertaciones*, 2, pp. 75-89.
- GIRARD, René (2005), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GIRÓN Blanc, Luis F. (2000), "Diferentes planteamientos sobre la concepción mesiánica en Judaísmo y Cristianismo", en *El mesianismo en el cristianismo antiguo y el judaísmo*, coord. Ángeles Alonso Avila, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, pp. 23-34.
- GITLITZK, David (2000), "Inquisition Confessions and 'Lazarillo de Tormes'", *Hispanic Review*, 1, pp. 53-74.
- GITLITZK, David (2003), *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- GITLITZK, David (2010), "Conversos, ollas e inquisidores: duelos y quebrantos", en *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías. XVI curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha: en memoria de Iacob M. Hassán*, Uriel Macías & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), pp. 89-106.
- GLATT, Aaron Eli (2003), *Women in the Talmud: an anthology of the Talmud's stories about women, as explained by the classic commentators, Zeraim-Moed = [Nashim ba-Talmud]*, New York, Union of Orthodox Jewish Congregations of America.
- GLATZER Michael (1995), "Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV", en *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Ángel Alcalá Galve (coord.), Valladolid, Ámbito, pp. 55-68.
- GLICK, Thomas E. (1997), "On Converso and Marrano ethnicity", en *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, New York, Columbia University Press, pp. 59-76.
- GLICK, Thomas F. (2001-2002), "El poder de un paradigma", *Revista d'Historia Medieval*, 12, pp. 273-278.
- GOFF, Matthew (2015), "The personification of wisdom and folly as women in ancient Judaism", en *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies*, vol. 28, Boston, ed. Géza G. Xeravits, pp. 128-154.
- GOLDBERG, Monique Susskind & VILLA, Diana (2004), *La mujer y la lectura de la Torá en público*, Jerusalén, Instituto Schechter de Estudios Judaicos.

- GOLDBERG, Harvey E. (1995), "The voice of Jacob: Jewish Perspectives on Anthropology and the Study of the Bible", *Jewish Social Studies*, 2/1, pp. 36-71.
- GOLDBERG, Harvey E. (2005), "The science of Judaism and the science of man: some Jewish threads in the History of Anthropology", en *Text and Context. Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch*, Eli Lederhendler & Jack Wertheimer (ed.), New York, Jewish Theological Seminary, pp. 283-317.
- GOLDBERG, Harvey E. (2011), "Toward an integrative approach in Jewish studies: a view from anthropology", en *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History; Authority, Diaspora, Tradition*, Ra'anana S. Boustan, Oren Kosansky & Marina Rustow (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 318-334.
- GOLDBERG, Harvey E. (ed.) (1987), "Reflections on the mutual relevance of Anthropology and Judaic Studies", en *Judaism Viewed from Within and from Without; Anthropological Studies*. Albany, NY, State University of New York Press, pp. 1-43.
- GOLDSTEIN, Bluma (2007), *Enforced marginality Jewish narratives on abandoned wives*. Berkeley, University of California Press.
- GOLDSTEIN, Elyse (2003), *Seek her out: a textual approach to the study of women and Judaism*, New York, N.Y., UAH Press.
- GOLINKIN, David (2012), *The status of women in Jewish law: response*, Jerusalem, The Center for Women in Jewish Law at the Schechter Institute of Jewish Studies.
- GÓMEZ MAMPASO, María Valentina (1980), "Profesiones de los judaizantes españoles en tiempos de los Reyes Católicos, según los legajos del Archivo Histórico Nacional de Madrid", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 671-688.
- GÓMEZ MENOR FUENTES, José (1973), "La sociedad conversa en la primera mitad del siglo XVI", en *Simposio Toledo Judaico*, II, Madrid, Centro Universitario de Toledo, pp. 49-63.
- GÓMEZ PÉREZ, José (1954), "Manuscritos españoles en Burdeos", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 50/2, pp. 477-510.
- GÓMEZ ROAN, Concepción (1998), "Notas sobre el establecimiento de la Inquisición española", *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 323-331.
- GÓMEZ TAGLE, Silvia (1989), "Subjetividad, investigación y docencia en la Antropología", *Revista Nueva Antropología*, 35, pp. 131-135.
- GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel (2005), "El silencio de los inocentes. Ecos inquisitoriales en Madrid durante el epígono Trastámara: una aproximación prosopográfica", *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, pp. 41-62.
- GONZÁLES-MARÍN, Carmen (1986), "Derrida, Jacques: leer lo ilegible", *Revista de Occidente*, 62-63, pp. 160-182.
- GONZÁLEZ DE AGUILERA, Miguel (1985), *La burocracia del Santo Oficio en Aragón*, Tesis de Licenciatura, Madrid, Universidad Autónoma.
- GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria (2000), *¿Judíos o cristianos? El Proceso de Fe: "Sancta Inquisitio"*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria (2001), *El poder y su imagen: la Inquisición Real*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

- GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel (2002), "De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica", *Frenia*, 2/1, pp. 7-28.
- GONZÁLEZ HERNANDO, Irene (2010), "La creación", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2/3, pp. 11-19.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (1993), "Sobre arte, literatura e historia de las mentalidades", en *La otra historia. Sociedad, cultura y mentalidades*, César González Mínguez (ed.), Leioa (Bizkaia), Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, pp. 15-23.
- GONZÁLEZ MIRANDA, Marina (1985), *Encuentros sobre la Inquisición en Aragón. La documentación inquisitorial en el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis (1989), "Las Instrucciones de la Inquisición española, de Torquemada a Valdés (1484-1561)", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, Instituto de Historia de La Inquisición, Universidad Complutense, pp. 91-109.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis (2008), *El inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis, "La reorganización valdesiana de la Inquisición", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. I, pp. 613-648.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (1999), "La exclusión social de los judíos en el Imperio Cristiano", *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 4, pp. 103-113.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Nuria (2009), "¿Una frontera espiritual?: actividad cultural de las mujeres cristianas, musulmanas y judías en el Occidente Medieval", en *Hacedores de Frontera: Estudios sobre el Contexto social de la Frontera en la España Medieval*, Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña (coord.), Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, pp. 91-120.
- GONZÁLEZ-MUÑOZ, Fernando (2011), "Un testimonio de la Hispania medieval sobre el rito de las Fadas", *Collectanea Christiana Orientalia*, 8, pp. 211-216.
- GOODY, Jack (1997), "Histoire et Anthropologie. Convergences et divergences", *Ethnologie Française*, XXVII/3, pp. 282-292.
- GORENSTEIN, Lina, "La Inquisición contra las mujeres (Brasil, siglos XVI-XVIII) ", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 2, pp. 235-252.
- GRAETZ, Naomi (1998), *Silence is deadly: Judaism confronts wifebeating*, Northvale, N.J., J. Aronson.
- GRAFF-ZIVIN, Erin (2014), *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture and Truth in the Luso-Hispanica*, Atlantic, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- GRAIZBORD, David L. (2003), *Souls in Dispute. Converso in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GRANDA, Sara (2009), "Henry Charles Lea y su aportación a la historiografía", *Revista de la Inquisición*, 13, pp. 117-193.

- GRANDE, Teresa (2006-2008), "Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 15, pp. 165-188.
- GRAÑA CID, María del Mar (1994), "Mujeres y educación en la prerreforma castellana. Los colegios de doncellas", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 117-146.
- GREEN, Monica & SMAIL, Daniel (2008), "The Trial of Floreta d'Ays (1403): Jews, Christians, and Obstetrics in Later Medieval Marseille", *Journal of Medieval History*, 34, pp. 185-211.
- GREENSPAHN, Frederick E. (ed.) (2009), *Women and Judaism: new insights and scholarship*, New York, New York University Press.
- GREENWOOD, Davydd J. (1971), "Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", *Ethnica: Revista de Antropología*, 2, pp. 77-97.
- GREENWOOD, Davydd J. (1978), "Community-Region-Government: Toward an Integration of Anthropology and History", en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Manuel Gutiérrez Esteve, Jesús Antonio Cid Martínez & Antonio Carreira (coord.), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 511-531.
- GREENWOOD, Davydd J. (1986), "Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas", *Revista internacional de los estudios vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria = Revue internationale des études basques = International journal on Basque studies, RIEV*, 31/2, pp. 227-246.
- GREIMAS ALGIRDAS, Julien (1980), *Semiótica y ciencias sociales*, Madrid, Fragua.
- GROSSMAN, Avraham (2004), *Pious and rebellious: Jewish women in Medieval Europe*, Waltham, Mass, Brandeis University Press.
- GUERREAU-JALABERT, Anita (1990), "El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual), y su dependencia con respecto a la organización del espacio", en *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, Reyna Pastor de Togneri (coord.), Madrid, CSIC, pp. 85-106.
- GUERRERO PERAL, Ángel Luis & FRUTOS GONZÁLEZ, Virginia de (2010), "De secretis mulierum, de chirurgia et de modo medendi libri septem. Neurología y mujer en la literatura médica medieval", *Revista de Neurología*, 50/6, pp. 365-370.
- GUEVARA LLAGUNO, Miren Junkal (2012), "El judaísmo sin templo: el exilio y la diáspora", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 63-75.
- GUI, Bernard (1964), *Manuel de l'Inquisiteur*, Paris, Les Belles Lettres, 2 vols.
- GUIDONIS, Bernardo (1886), *Practica Inquisitionis heretice pravitatis*, C. Douais (ed.), Paris, Pacard, <https://archive.org/stream/practicainquisit00bern#page/n1/mode/2up>
- GUIRAL, Jacqueline (1975), "Convers à Valence à la fin du XV siècle", *Melanges de la Casa de Velázquez*, 11, pp. 81-98.
- GUTIÉRREZ ROHÁN, Daniel Carlos (2013), *Consideraciones epistemológicas para la construcción de objetos de investigación en Ciencias Sociales y Humanas*, Hermosillo, Sonora, Editorial Universidad de Sonora.

- GUTWIRTH, Eleazar (1998), "Widows, artisans, and the "Issues of Life": Hispano-Jewish bourgeois ideology", en *Iberia and Beyond; Hispanic Jews between Cultures*, Bernard Dov Cooperman (ed.), Newark, University of Delaware Press & London, Associated University Presses, pp. 143-173.
- GUTWIRTH, Eleazar (2004), "A song and dance: transcultural practices of daily life in medieval Spain Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon", en *Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Leiden, Brill, pp. 207-227.
- GUTWIRTH, Eleazar (2011), "Archival Poetics: Questions of Evidence in Reconstructions of Judeo-Spanish Culture", *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 88/5, pp. 631-654.
- GUTWIRTH, Israel (1983), *Cábala y Mística judía*, Buenos Aires, Acervo Cultural.
- GUZMÁN CÁCERES, Maricela & PÉREZ MAYO, Augusto Renato (2005), *Las epistemologías feministas y la teoría de género: cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos de la investigación científica*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- HABERMAS, Jürgen (2011), *Israel o Atenas. Ensayos sobre Religión, Teología y Racionalidad*, Madrid, Trotta.
- HALICZER, Stephen (1993), "Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: un análisis crítico de investigación y análisis", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 6, pp. 287-300.
- HALICZER, Stephen (1993), *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Editions Alfons el Magnanim.
- HALICZER, Stephen (ed.) (1987), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, London, Croom Helm.
- HALPERN, Micah D. & SAFRAI, Ch. (1998), *Jewish legal writings by women*, Jerusalem, Urim Publications.
- HAMELSDORF, Ora & ADELSBERG, Sandra (1980), *Jewish women and Jewish law bibliography*, Fresh Meadows, NY, Biblio Press.
- HAMUI SUTTON, Silvia (2006), "Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano", *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 79-117.
- HAMUI SUTTON, Silvia (2010), "Sentidos de la memoria en las experiencias de vida de los judaizantes novohispanos durante el siglo XVII", *Fronteras de la Historia*, 15, pp. 39-60.
- HANCKE, Gwendoline (2007), *L'amour, la sexualité et l'Inquisition: les expressions de l'amour dans les registres d'Inquisition (XIIIe-XIVe siècles)*, Cahors, La Louve.
- HARRIS, Marvin (1996), *Caníbales y Reyes: los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin (2009), *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin (2013), *¿Por qué nada funciona?: Antropología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza Editorial.
- HELMHOLZ, Richard H., (1982), "Excommunication as a legal sanction: the attitudes of the medieval canonist", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 99, pp. 202-218.

- HEMILSE ACEVEDO, Mariela (2011), "Notas sobre la noción de "Frame" de Erving Goffman", *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 5/2, pp. 187-198.
- HENNINGSSEN, Gustav & TEDESCHI, John (1986), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Illinois, Northern Illinois University Press.
- HENNINGSSEN, Gustav (1977), "El banco de datos del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición Española (1550-1700)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV, pp. 547-570.
- HENNINGSSEN, Gustav (1977), "La colección Moldevahawer en Copenhague. Una aportación a la archivología de la Inquisición española", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXXX, pp. 209-270.
- HENNINGSSEN, Gustav (1978), "El "Banco de Datos" del Santo Oficio", *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, 7, pp. 547-570.
- HENNINGSSEN, Gustav (1984), "La elocuencia de los números: promesas de las 'relaciones de causas' inquisitoriales para la nueva historia social", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 207-225.
- HENRY, Sondra & TALLAN, Cheryl (2003), *The JPS Guide to Jewish Women, 600 bce – 1900 ce*. Philadelphia, The Jewish Publication Society.
- HENTEN, Jan Willem van & BRENNER, Athalya (2000), *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions*, Leiden.
- HERMAN PRINS, Salomon (2007-2008), "Spanish Marranism Re-examined", *Sefarad*, 67/1, 111-154 ; 67/2, pp. 367-414; 68/1, pp. 105-162 & 68/2, pp. 369-411.
- HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (1995), "Consideraciones y propuestas sobre linaje y parentesco, en Familia, parentesco y linaje", en *Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea, Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, James Casey & Juan Hernández Franco (dir.), pp. 19-30.
- HERNÁNDEZ PARDOS, Antonio (2015), "Una escudilla con decoración figurativa procedente de la Judería de Teruel", *Sefarad*, 75/2, pp. 269-298.
- HERNÁNDEZ PECORARO, Rosilie (2001), "Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 2/2, pp. 245-246.
- HERNÁNDEZ Sandoica, Elena (2004), "Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género", en *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Magdalena Santo Tomás Pérez, María Jesús Dueñas Cepeda, María Isabel del Val Valdivieso & Cristina de la Rosa Cubo (coord.), Valladolid, Universidad de Valladolid, Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, pp. 29-56.
- HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ, Javier (1983), "Diálogo y Dialéctica. Consideraciones en torno al problema de la Alteridad en G. W Hegel", *Anuario Filosófico*, 16/2, pp. 23-52.
- HERNANDO DELGADO, Josep (2005), "Processos inquisitorials per crim d'heretgia i una apel·lació per maltractament i parcialitat per part de l'inquisidor (1440). Documents dels protocols notariais", *Estudis històrics i Documents dels Arxius de Protocols*, 23, pp. 75-139

- HERNANDO GONZALO, Almudena (2000), "Hombres del tiempo y mujeres del espacio: individualidad, poder e identidades de género", *Arqueología Espacial*, 22, pp. 23-44.
- HERRERA GÓMEZ, Manuel & SORIANO MIRAS, Rosa María (2004), "Erving Goffman y la fragmentación de la vida cotidiana", *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, 181, pp. 55-91.
- HERTZ, Robert (1990), [1917], "Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte", en *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, pp. 15-102.
- HINOJOSA MONTALVO, José (2002), "Artesanía y artesanos judíos en el reino de Valencia durante la Edad Media", en *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 629-648.
- Hoffman, M. L. (1981), "Perspectives on the difference between understanding people and understanding things: the role of affect", en *Social Cognitive Development*, J. H. Flavell & L. Ross (ed.), Cambridge, CUP, pp. 67-81.
- HOGAN, Daniel Joseph & MARANDOLA, Eduardo (2005), "Towards an interdisciplinary conceptualisation of vulnerability", *Population, Space and Place*, 11/6, pp. 455-471.
- HOLST, Jonas (2015), "Ética de la amistad: estudio crítico sobre un concepto olvidado", *Laguna. Revista de Filosofía*, 37, pp. 59-68.
- HOROWITZ, Carmi (1989), *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, London, Cambridge Mass & Harvard University Press.
- HUERGA CRIADO, Pilar (1985), "La etapa inicial del Consejo de Inquisición (1483-1498)", *Hispania Sacra*, XXXVII, pp. 451-463.
- HUERGA CRIADO, Pilar (1987), "El inquisidor general fray Tomás de Torquemada. Una Inquisición nueva", *Inquisición española. Nuevas aproximaciones*, Madrid, pp. 6-51.
- HUERGA CRIADO, Pilar (1994), "La Hacienda de la Inquisición aragonesa durante el reinado de Fernando el Católico", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 51-72.
- HUERGA CRIADO, Pilar (1994), *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca.
- HUERGA CRIADO, Pilar (1997), "La familia judeoconversa", en *Familia, parentesco y linaje: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea, Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, James Casey & Juan Hernández Franco (dir.), Murcia, pp. 151-163.
- HUERGA CRIADO, Pilar (2000), "El problema de la comunidad judeoconversa", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Bartolomé Escandell Bonet & Joaquín Pérez Villanueva (dir.), Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 3, pp. 441-498.
- HUNT, Lynn & REVEL, Jacques (2013), "Historia: pasado, presente y futuro", *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 41, pp. 70-95.
- IDEL, Moshe (1989), "Lenguaje, Torah y hermenéutica en Abraham Abulafia", *Acta Poética*, 9/1-2 (Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin, Deconstrucción), pp. 63-77.
- ILAN, Tal (1995), *Jewish Women in Graeco-Roman Palestine: an Inquiry into Image and status*, Tübingen, Mohr.

- ILAN, Tal (1996), "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judaeen Desert", *The Harvard Theological Review*, 89, pp. 195-202.
- ILAN, Tal (1997), *Mine & Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden-New York-Köln.
- ILAN, Tal (1999), *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen, Mohr.
- ILAN, Tal; OR, T., SALZER, D.; STEUER, C.; WANDREY, I. (eds.) (2007), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- IRADIEL, Paulino (1986), "Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias", en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 223-260.
- IRADIEL, Paulino (1987), "Cuidar el cuerpo, cuidar la imagen: los paradigmas de la belleza femenina en la Valencia bajomedieval", en *Les soins de beauté, Actes du IIIe Colloque International Grasse*, Nice, Université de Nice, pp. 61-86.
- IRIARTE GOÑI, Ana (2000), "Mujer y religión: la Méter en el umbral del III milenio", *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, pp. 91-101.
- IRIARTE GOÑI, Ana (2003), "El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia", *Veleia: Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología clásicas*, 20, pp. 273-296.
- IVES, Yossi (2016), "Passover rituals as model for parental transmission of values", en *Jewish ethicsMoral education, JewishPassover - Customs and practices Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, Michael Ben-Avie, Yossi Ives & Kate Loewenthal (ed.), Cham, Springer, pp. 187-198
- JAMES, Williams (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa, Estudio de la Naturaleza Humana*, Madrid, Ediciones Península.
- JAPHET, Shai le-Sara (2007), *Studies in the Bible, its Exegesis and its Language*, Moshe Bar-Asher (ed.), Jerusalem, Bialik Institute.
- JAPHET, Sara (2013), "The pendulum of exegetical methodology: from "peshat" to "derash" and back", en *Midrash Unbound; Transformations and Innovations*, Michael Fishbane & Joanna Weinberg (ed.), Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, pp. 249-266.
- JARAMILLO ECHEVERRI, Luis Guillermo & AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos (2010), "Levinas y las ciencias sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad", *Folios: Revista de la Facultad de Humanidades*, 31, pp. 3-20.
- JARAMILLO ECHEVERRI, Luis Guillermo & AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos (2010), *Levinas y las Ciencias Sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad Levinas and Social Sciences: epistemic foundations from alterity*, Universidad Pedagógica Nacional. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702010000100001 [Consultado: 29/09/2015].
- JARRÍN HERNÁNDEZ, Elena (2011), *'Dacriopsicología': Estudio sobre el origen y la clasificación del llanto emocional*, Universidad de Alcalá de Henares, Disponible en <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/11223/TesisE.Jarr%C3%ADnDacriopsicolog%C3%ADa.pdf?sequence=1> [Consultada el 17/05/2016].
- JIMÉNEZ MONTESERIN, Miguel (1981), *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional.

- JIMÉNEZ MONTESERIN, Miguel (2013), "Algunas precisiones acerca del apartado 'Ley de Moisés' en el edicto de fe de la Inquisición española", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 167-220.
- JOCILES RUBIO, María Isabel (1999), "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico", *Gazeta de Antropología*, 15, artículo 01 Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/7524> [Consultado: 29/08/2015]
- JONES, Linda G. (coord.), (2012), "La predicación medieval: sermones cristianos, judíos e islámicos en el Mediterráneo" *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- JONIN, Michel (1997), "Le converso ou 'l'effacement de l'alterité'. Sur une representation litteraire du judeo-convers", en *Qu'un sang impur": les Conversos et le pouvoir en Espagne a la fin du Moyen Age*, Aix-en-Provence, pp. 123-137.
- JOSET, Jacques (1992), "Dulcis Amaritudo: una isotopía descuidada de "La Celestina", *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*, José Luis Canet Vallés, Rafael Beltrán Llavador & Josep Lluís Sirera Turo (coord.), pp. 257-266.
- JUNQUERA LLORENS, Julián (1995), "Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo: isotopías y folklore en lo maravilloso", *Medioevo y literatura, Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Juan Salvador Paredes Núñez (coord.), vol. 2, pp. 509-522.
- KAGAN, Richard L. & DYER, Abigail (2010), *Vidas infames. Herejes y criptojudíos ante la Inquisición*, San Sebastián, Nerea.
- KAGAY, Donald J. (2004), "Ley y memoria. Aspectos de la Inquisición legal en el Medioevo de la Corona de Aragón", *Anuario de Estudios Medievales*, 34/1, pp. 51-77.
- KAMEN, Henry (1992), "Como fue la Inquisición: naturaleza del tribunal y contexto histórico", *Revista de la Inquisición*, 2, pp. 11-21.
- KAMEN, Henry (2004), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica.
- KAMEN, Henry (2006), "Estrategias de tolerancia y de intolerancia en la Europa moderna", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición celebrado en Madrid y Segovia en febrero de 2004*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 21-27.
- KANDEL, E. R. (2013), *La era del inconsciente*, Barcelona, Paidós
- KAPLAN, Gregory B. (2008), "Jewish Tendencies in Converso Humor: a Psychoanalytical Approach", *Cuaderno internacional de estudios humanísticos*, 10, (Recuperando Sefarad/Recovering Sepharad), pp. 33-45.
- KAPLAN, Joseph (ed.) (1985), *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, Magnes Press.
- KAPLISCH-ZUBER, Cristiane (1986), "Woman Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries", en *Women and Work in Preindustrial Europe*, Barbara A. Hanawalt (ed.), Bloomington/IN, Indiana University Press, pp. 56-80.
- KAUFMAN, Debra Renee (1991), *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick-London, Rutgers University Press.

- KAUFMAN, Michael (1993), *The Woman in Jewish law and tradition*, Northvale, N.J., J. Aronson.
- KAY DAVIDSON, Linda (2010), "Y un huevo: la comida de los ritos tránsito y transición", en *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías*, Uriel Macías & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), pp. 117-126.
- KERNER, Samuel (1980), "Le dernier jour de Sukot, Shemini Azeret - fête à par", *Rencontre Chrétiens et Juifs*, 67, pp. 221-228.
- KIENZLE, Beverly Mayne (1993), "The typology of the medieval sermon and its development in the Middle Ages", en *De l'homélieu au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, pp. 83-101.
- KLEIN, Elka Beth (2000), "The Widow's Portion: Law, Custom and marital Property Among Medieval Catalan jews", *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 31, pp. 147-163.
- KLEIN, Elka Beth (2002), "Splitting heirs: patterns of inheritance among Barcelona's Jews", *Jewish History*, 16/1, pp. 49-71.
- KLEIN, Elka Beth (2004), *Hebrew deeds of Catalan Jews, 1117-1316 = Documents hebraics de la Catalunya medieval, 1117-1316*, Girona, Patronat Municipal Call de Girona & Societat Catalana d'Estudis Hebraics, Girona Judaica, 1.
- KLEIN, Elka Beth (2006), "Public activities of Catalan Jewish women", *Medieval Encounters*, 12/1, pp. 48-61.
- KLEIN, Elka Beth (2006), *Jews, Christian society & Royal Power in Medieval Barcelona*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine (2015), "Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer", *Revista de Filosofía*, 79/1, pp. 87-104.
- KOHAN STARCMAN, Graciela (2003), "La mujer y el trabajo en el judaísmo: su papel en la contemporaneidad", *Thémata: Revista de filosofía*, 31, *La realización de la mujer en las tres culturas*, pp. 89-100.
- KOSOFKY SEDGWICH, Eve (2002), "A (queer), y ahora", en *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, coord. Rafael Manuel Mérida Jiménez, pp. 29-54.
- KOTTAK, Conrad Phillip (2007), *Introducción a la antropología cultural. Espejo para la Humanidad*, Madrid, MacGraw Hill.
- KOZODOY, Maud (2013), "The Physician in Medieval Iberia (1100-1500)", en Jonathan Ray (ed.) *The Jew in Medieval Iberia 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, pp. 102-137.
- KRAMSCH, Claire (2010), *Language and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- KRIEGL, Maurice (1976), "Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du Bas Moyen Age: le juif comme intouchable", *Annales*, II, pp. 326-330.
- KRIEGL, Maurice (1979), *Les juifs a la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, Hachette.
- KRIEGER, Peter (2004), "La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84, pp. 179-188.
- Küng, Hans (1993), *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, Madrid, Editorial Trotta.
- KÜNG, Hans (2011), *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta.
- KUPER, Adam (2001), "Clifford Geertz: La cultura como religión y como ópera", en *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, pp. 95-145.

- KUSCHEL, Karl-Josef (1996), *Discordia en la casa de Abrahán: lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette (1994), "La femme, la recluse et la mort", en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII- XVIII*, Eliseo Serrano Martín (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 151-162.
- LACAVE RIAÑO, José Luis (1975), "La carnicería de la aljama zaragozana a fines del siglo XV", *Sefarad*, XXXV, pp. 3-36.
- LACAVE RIAÑO, José Luis (2002), *Medieval Ketubot from Sefarad*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1992), "Sevilla y los conversos: los 'habilitados'", *Sefarad*, 52/2, pp. 429-447.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2001), "Integración y regionalización en la Europa Medieval", *I Semana de Estudios Medievales*, José Ignacio de la Iglesia (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 15-36.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2013), "'Susurratio'. El tratado de Fray Hernando de Talavera sobre murmuración y maledicencia", *Anuario de Estudios Medievales*, anejo 71, *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani*, pp. 417-425.
- LAET, Marianne de (2012), "Anthropology as Social Epistemology?", *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26/3-4, pp. 419-433.
- LAHOZ FINESTRES, José María & BENEDICTO GRACIA, Eugenio (2011), "Una relación de autos de fe celebrados en Aragón de 1485 a 1487", *Revista de Historia de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 15, pp. 13-25.
- LAHOZ FINESTRES, José María (2000), "Una perspectiva de los funcionarios del Santo Oficio", *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 113-180.
- LALINDE ABADIA, Jesús (1964), "Los gastos del proceso en el Derecho histórico español", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXIV, pp. 249-416.
- LAMBEK, M. (ed.) (2002), *Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell.
- LAMPHERE, Louise; RAPP, Rayna & RUBIN, Gayle (2007), "Anthropologists Are Talking' About Feminist Anthropology", *Ethnos: Journal of Anthropology*, 72/3, pp. 408-426.
- LANGER, Susanne K. (1953), *Feeling and Form. A theory of Art*, New York, Charles Scribner's sons.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva (1994), "Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 263-272.
- LASALA NAVARRO, Gregorio (1968-69), "La cárcel en Aragón durante la época foral y las Instituciones protectoras de los presos que se fundaron", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 21-22, pp.
- LASKY MARKOVICH, Lina (2002), "Sobre el tiempo", en *Antropología y complejidad*, Rafael Pérez-Taylor (comp.), Barcelona, Gedisa, pp. 169-190.
- LE GOFF, Jacques & TRUONG, N. (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- LE GOFF, Jacques (1983), *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus.
- LE GOFF, Jacques (1987), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XIII)*, Madrid, Taurus.

- LE GOFF, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós.
- LE GOFF, Jacques (1995), *El hombre Medieval*, Madrid, Alianza.
- LE GOLF, Jaques & SCHMITT, Jean-Claude (eds.) (2003), *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Colmenar Viejo, Akal.
- LE PICHON, Alain (1994), "L'antériorité de l'Anthropologie réciproque", en *Antropología, Horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 337-344.
- LEA, Henry Charles (1982-83), *Historia de la Inquisición Española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 3 vols.
- LEAKEY, Richard E. & LEWIN, Roger (1999), *Nuestros orígenes: en busca de lo que nos hace humanos*, Barcelona, Crítica.
- LEBSANFT, Franz (2004), "Historia de las ideas, historia de las palabras, antropología lingüística: Imaginación y fantasía en las Siete Partidas y otros textos medievales españoles", en *Historia del léxico español: enfoques y aplicaciones. Homenaje a Bodo Müller*, Jens Lüdtke & Christian Schmitt (coord.), pp. 39-60.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1984), "Mudéjares tornadizos y relapsos a fines de la Edad Media (1484-1512)", *Aragón en la Edad Media*, VI, pp. 263-292.
- LEHMAN, Marjorie (2003), "Women and Passover observance: reconsidering gender in the study of rabbinic texts", *Studies in Jewish Civilization*, 14, pp. 45-66.
- LEHMAN, Marjorie (2006), "The gendered rhetoric of Sukkah observance", *Jewish Quarterly Review*, 96/3, pp. 309-335.
- LEHMAN, Marjorie (2010), "Reimagining home, rethinking Sukkah: rabbinic discourse and its contemporary implications", en *Jews at Home; the Domestication of Identity*, Simon J. Bronner (ed.), Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, pp. 107-139.
- LEHMANN, Albrecht (2005), "Análisis de la conciencia: sobre la metodología antropológica", en *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Luis Álvarez Munárriz & Enrique Couceiro Domínguez (coord.), pp. 191-210.
- LEHMANN, Albrecht (2014), "Antropología cultural y narratología", en *Perspectivas Antropológicas: herramientas para el análisis de las sociedades europeas*, Klaus Schriewer & Salvador Cayuela Sánchez (coord.), pp. 69-92.
- LEÓN TELLO, Pilar (1973), "Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo XV", *Actas de Simposio Toledo Judaico*, Madrid, vol. II, pp. 65-90.
- LERNER, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica.
- LEVI, Giovanni (2009), "Sobre la Microhistoria", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 119-143.
- LEVINAS, E. (1992), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos.
- LEVINAS, Emmanuel (2004), "El judaísmo y lo femenino", en *Difícil libertad, Ensayos sobre el Judaísmo*, Madrid, Caparrós Editores, pp. 53-62.
- LEVINSON, Brett (2005), "On Netanyahu's the riginis of the Inquisition in fifteenth Century Spain: does the Inquisition in fifteenth Century Spain: Does the Inquisition justify Zionism?", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6/3, pp. 245-258.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986), *Mitológicas. I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1988), *Tristes trópicos*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1994), *Antropología estructural*, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1994), *Mirar, Escuchar, Leer*, Madrid, Siruela.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1995), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2009), *Mito y significado*, Madrid, Alianza.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1975), *The notebooks on primitive mentality*, Oxford, Blackwell.
- LEWONTIN, Richard C. (1984), *La diversidad humana*, Barcelona, Labor.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1983), *Antropología Social y Hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica España.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1986), "Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV: (Antropología social e Historia)", en *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 287-328.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1993), "Sobre Antropología y antropólogos españoles", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 10, pp. 237-250.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996 y 1997), "Antropología y antropólogos ante el milenio", *Temas de antropología aragonesa*, 6, pp. 31-54 & *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 14, pp. 181-200.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996), "Antropología e Historia: diálogo intergenérico", *Revista de Antropología Social*, 5, pp. 163-181.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996), "Códigos: interpretación imaginativa", en *Las diferentes caras de España. Perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles*, A Coruña, Universidade, pp. 13-21.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1998), "Antropología social", en *Antropología: horizontes teóricos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Editorial Comares, pp. 1-22.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2002), "Multiculturalismos (en clave antropológica)", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 79, pp. 389-400.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2003), "De Antropológica Motione Animae" en *Antropología: horizontes emotivos*, pp. 9-26.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*, Madrid, Ediciones Akal.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2010), *Antropología integral. Ensayos teóricos*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2012), "Rito, funciones y significado", *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, 9, pp. 22-28.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2000), *Antropología: horizontes interpretativos*, Granada, Universidad.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2002), *Antropología: horizontes comparativos. De anthropologica comparatione*, Granada, Universidad.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2003), *Antropología: horizontes emotivos*, Granada, Universidad.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2006), *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América.

- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2007), *Introducción a la Antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.) (2010), *Antropología: horizontes estéticos*, Barcelona, Anthropos.
- LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique (1975), *Documentación inquisitorial. Manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- LLANOS VILLAJUAN, Marino (2013), *Problemas filosóficos de las ciencias sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Programa Cybertesis Perú. <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/1349>.
- LLORCA VIVES, Bernardino (1942), "La Inquisición española y los conversos judíos o 'marranos'", *Sefarad*, II, pp. 113-151.
- LLORCA VIVES, Bernardino (1948), "Los conversos judíos y la Inquisición española", *Sefarad*, VIII, pp. 375-391.
- LLORCA VIVES, Bernardino (1949), *Bulario de la Inquisición española (1478-1525)*, Roma, *Miscelánea Historiae Pontificiae*, vol. XV.
- LORENTE, Juan Antonio (1981), *Historia Crítica de la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones Hiperión, 4 vols.
- LORENTE, Juan Antonio (1995), *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición*, Enrique de la Lama (ed.), Pamplona, Eunate.
- LOAYZA, J. (2013), "Avances teóricos en torno a una epistemología del cuerpo, las emociones y lo político", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 24, pp. 51-69.
- LOFTUS, Elisabeth F.; DONDERS, Karen & HOFFMAN, Hunter G. (1989), "Creating new memories that are quickly accessed and confidently held", *Memory and Cognition*, 17/5, pp. 607-616.
- LOMBA LAFUENTE, Joaquín (2002), *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores.
- LOMBA LAFUENTE, Joaquín (2004), "Los debates intelectuales medievales en el pensamiento judío", en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV-XV*, José Ignacio de la Iglesia (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 253-258.
- LOMBARD, Jacques (2005), *Introducción a la Etnología*, Madrid, Alianza.
- LOPES FRAZAO DA SILVA, Andréia Cristina & PEREIRA LIMA, Marcelo (2008), "Gênero e vida religiosa feminina nas Siete Partida", *Territórios e Fronteiras*, 1/2, pp. 47-68.
- LÓPEZ ALONSO, M. Covadonga & VICENTE AGUADO, Eugenio de (1984), "Isotopía y análisis textual", en *Teoría semiótica: lenguajes y textos hispánicos. Actas del Congreso Internacional sobre Semiótica e Hispanismo*, Miguel Ángel Garrido Gallardo (coord.), vol. I, pp. 463-472.
- LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2003), *La judería de Calatayud: sus casas, calles y barrios*, Zaragoza, Ediciones Certeza.
- LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2006), *Oficios de los judíos de Calatayud*, Zaragoza, Ediciones Certeza.
- LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2008), *Genealogía judía de Calatayud*, Zaragoza, Ediciones Certeza.

- LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2009), *Sabiduría judía de Calatayud y Sefarad*, Zaragoza, Ediciones Certeza.
- LÓPEZ ASENSIO, Álvaro (2011), *Costumbres judías de Calatayud y Sefarad*, Zaragoza, Ediciones Certeza.
- LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa (2003-2004), "Los inicios de la Inquisición en Málaga y su Obispado", *Chronica Nova*, 30, pp. 213-236.
- LÓPEZ CORDÓN, María Victoria & CARBONELL ESTELLER, Montserrat (1997), "Mujer, familia y matrimonio", en *Historia de la Mujer e Historia del Matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, [2ª Sesión], *Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 13-24.
- LÓPEZ FERNÁNDEZ CAO, Marián (2003), "Las mujeres en la Edad Media: creación y representación", en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid, Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, pp. 121-154.
- LÓPEZ MARTÍN, Julián (2004), "Significado religioso y litúrgico del espacio de la celebración", en *La urbanística del culto*, Madrid, Ediciones Universidad Pontificia de Comillas, pp. 91-112.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (1950), "El peligro de los conversos", *Hispania Sacra*, III, pp. 3-64.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (1954), *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, Publicaciones del Seminario Metropolitano.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (2005), *Judaizantes e inquisición en la Ribera del Alto Duero: (1486-1502)*, Burgos, Institución Fernán González, Academia Burgense de Historia y Bellas Artes.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (2006), "Mercaderes castellanos bajo sospecha de judaizar (a. 1491)", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 389-414.
- LÓPEZ PÉREZ, Mercedes (2006), "La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23, pp. 899-912.
- LÓPEZ RIOCEREZO, José María (1983), "La justicia punitiva de la Inquisición a través de las investigaciones del P. Jerónimo Montes en su obra El crimen de herejía", *Anuario Jurídico Esculiarensense*, 15, pp. 97-128.
- LÓPEZ VELA, Roberto (1990), "Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)", *Chronica Nova*, 18, pp. 267-342.
- LÓPEZ VELA, Roberto (1993), "Estructuras administrativas del Santo Oficio", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. II, pp. 63-274.
- LÓPEZ VELA, Roberto (1990), "Inquisición y Monarquía: estado de la cuestión", *Hispania*, 176, pp. 1123-1140.
- LÓPEZ VELA, Roberto (1994), "La jurisdicción inquisitorial y la eclesiástica en la historiografía", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 7/1, pp. 383-408.

- LÓPEZ, G. & BRAVO LLEDRO, Pilar (1994), "La discriminación de las mujeres musulmanas y judías en la Edad Media Hispana", en *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Esther Hidalgo Blanco, Gert Wagner & María José Rodríguez Manpaso (coord.), pp. 111-130.
- LORENCE, Bruce A. (1982), "The Inquisition and The New Christians in the Iberian peninsula-main historiographic issues and controversies", en *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage*, Issachar Ben-Ami (ed.), Jerusalem, Magnes Press, Misgav Yerushalayim, pp. 13-72.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi (2003), "Metáforas visuales de libertad femenina en dos retablos del s. XV: el alabastro inglés del Museo Arqueológico Nacional y el de Fernando Gallego (Arcenillas, Zamora)", en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid, Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, pp. 155-172.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi (2004), "El telar de la experiencia. Historia de las mujeres y epistemología feminista", en *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Magdalena Santo Tomás; María Jesús Dueñas & Cristina de la Rosa (coord.), Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, pp. 73-92.
- LORING GARCÍA, María Isabel (2001), "Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media", en *La familia en la Edad Media*, José Ignacio de la Iglesia (coord.), pp. 13-38.
- LOURIE, Elena (1984), "Complicidad criminal: un aspecto insólito de convivencia judeo-cristiana", *Actas del III Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Carlos Carrete Parrondo (ed.), Toledo, Ayuntamiento, pp. 93-108.
- LOURIE, Elena (1995), "Cultic dancing and courtly love: Jews and popular culture in fourteenth century Aragon and Valencia", en *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period*, Michael Goodich, Sophia Menache & Sylvia Schein (ed.), New York, Peter Lang, pp. 151-182.
- LUJÁN MARTÍNEZ Horacio (1998), "William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteniano", *Revista de Filosofía*, 30/3, pp. 87-105
- LUNA, Lola (1993), "Las lectoras y la historia literaria", en *La voz del silencio*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, vol. II, pp. 75-96.
- LUTZ, Tom (2001), *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, Madrid, Taurus.
- LUZ COMPAÑ, José Luis & GÓMEZ SORIANO, Ana María (1997), "Papel de la mujer judía/conversa en la Valencia de finales del s. XIV e inicios del s. XV" en *Historia de la mujer e historia del matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea: Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia*, María Victoria López-Cordón Cortezo & Montserrat Carbonell i Esteller (dir.), pp. 87-97.
- MAC KAY, Angus (1993), "El problema converso en la literatura del Renacimiento", *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 11, pp. 127-141.
- MAC LAUGHLIN, E. (1986), "Mujer y herejía en la Edad Media", *Concilium*, 111, pp. 78-100.

- MACÍAS KAPÓN, Uriel (2005), "El calendario y el ciclo anual de festividades", en *El judaísmo, uno y diverso*, Cuenca, pp. 87-99.
- MACÍAS, Uriel (2007), "La cocina en las festividades judías", *Estudios Mirandeses: Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos"*, 26, pp. 107-128.
- MACKAY, Angus (1972), "Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile", *Past and Present*, 55, pp. 33-67.
- MACKAY, Angus (1985), "The Hispano-Converso Predicament," *Transactions of the Royal Historical Society*, 35, pp. 159-179.
- MADURELL MARIMÓN, José María (1956-57), "La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)", *Sefarad*, XVI, pp. 33-71 y 369-398 & XVII, pp. 73-102.
- MAINÉ BURGUETE, Enrique (2006), *Ciudadanos honrados de Zaragoza, la oligarquía zaragozana en la Baja Edad Media (1370-1410)*, Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Zaragoza.
- MAIR, Lucy (1998), *Introducción a la Antropología social*, Madrid, Alianza Universidad.
- MAIRAL, Gaspar (2010), "El paisaje o la mirada del 'otro'", en *Horizontes estéticos*, Barcelona, Anthropos, pp. 43-63.
- MAISONNEUVE, H. (1960), *Études sur les origines de l'Inquisition: l'Église et l'État au Moyen Age*, Paris.
- MAISONNEUVE, H. (1965), "Le Droit romain et la procédure inquisitoriale", *Études d'histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, vol. II, pp. 931-942.
- MANSELLI, Raoul (1977), "Polémique contre les juifs dans la polémique antihérétique", *Juifs et judaïsme de Languedoc, Cahiers de Fanjeaux*, XII, pp. 251-67.
- MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (2006), "Las fragilidades femeninas en la Castilla moderna", en *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, pp. 279-310.
- MAQUEDA, Consuelo (1989), "El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición*, Madrid, Instituto de Historia de La Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, pp. 407-414.
- MAQUEDA, Consuelo (1992), *El Auto de Fe*, Madrid, Itsmo.
- MARCELO RODAO, Guadalupe de (1994), "Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para las mujeres en los siglos XIV y XV", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 95-105.
- MARCUS RADER, Jacob (1990), *The Jew in the Medieval World. A Source Book: 315-1791*. Cincinnati, Hebrew Union College Press,
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1977), "La Inquisición en Barbastro y la ermita de San Salvador", en *Homenaje a José María Lacarra*, Zaragoza, Universidad, vol. IV, pp. 213-233.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1981-82), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones", *Sefarad*, XLI/2, pp. 273-300 y XLII/1, pp. 59-78.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1982), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio", *Sefarad*, XLII/2, pp. 243-298.

- MARÍN PADILLA, Encarnación (1983), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: enfermedades y muerte", *Sefarad*, XLIII/2, pp. 251-344.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1985), "Últimas voluntades judías: testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y Davit Rodrich (siglo XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 15, pp. 497-512.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1986), *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: la Ley*, Zaragoza: s.e.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (2004), *Panorama de la relación judeoconversa aragonesa en el siglo XV con particular examen de Zaragoza*, Madrid, s.e.
- MARÍN PAREDES, José Antonio (1999), "La alteridad del medievalismo. Sobre la Antropología de la Historia Medieval ¿cuestión historiográfica?", *Edades: Revista de Historia*, 5 pp. 205-219.
- MARINA, José Antonio (2006), *Anatomía del miedo. Tratado sobre la valentía*, Barcelona, Anagrama.
- MARINO, Toni (2014), "Escritura y lectura femeninas: género, bibliografía, caminos y tendencias", *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, 9.
- MARQUÉS VILLANUEVA, Francisco (1980), "El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales", *Hispania Judaica*, IV, pp. 51-75.
- MÁRQUEZ DE LA PLATA Y FERRÁNDIZ, Vicenta María (2008), *Mujeres pensadoras: místicas, científicas y heterodoxas: Luisa Colmenares, María de Cazalla, Lucrecia de León, Blanca Méndez de Rivera, Oliva Sabuco de Nantes, Elena de Céspedes*, Madrid, Castalia.
- MÁRQUEZ DE LA PLATA Y FERRÁNDIZ, Vicenta María (2013), *Mujeres renacentistas en la Corte de Isabel la Católica*, Madrid, Castalia.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (2006), *De la España judeoconversa: doce estudios*, Barcelona, Bellaterra.
- MARSÁ GONZÁLEZ, Verónica (2009), "¿Comadronas o brujas? ¿Doctas o enfermas?", *Dossiers feministes*, 13, pp. 89-102.
- MARSAL AGUILERA, Roser, "Mujeres de Kémit: madres, diosas, reinas y trabajadoras", en *Oikonomía: cuidados, reproducción y producción*, Tarragona, Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, pp. 21-84.
- MARTÍN CASARES, Aurelia (2006), *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.
- MARTÍN CEA, Juan Carlos (coord.) (2010), *Convivir en la Edad Media*, Burgos, Dossolés.
- MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (2004), "¿Confesión o conversión?: objetivo del proceso inquisitorial", *Communio*, 37/1, pp. 185-198.
- MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (2010), *Inquisición y confianza*, Madrid, Homo Legens.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco (1980), "La inquisición en España antes de los Reyes Católicos", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 11-28.
- MARTÍN MARTÍN, José Luis & LINAGE CONDE, Antonio (1987), *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social.
- MARTÍNEZ ÁLVAREZ, Hugo (2012), "Lo contingente del sujeto", *Perspectivas en Psicología*, 9/3, pp. 121-128.

- MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (1994), "Mujer y medicina en la baja Edad Media", *Hispania: Revista Española de Historia*, 54/186, pp. 37-52.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1962), "La tortura judicial en la legislación histórica española", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXII, pp. 224-274.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1993), "La estructura del procedimiento inquisitorial: naturaleza y procedimientos jurídicos", *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. II, pp. 275-300.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (comp.) (1998), *Bulario de la Inquisición española: (hasta la muerte de Fernando el Católico)*, Madrid, Editorial Complutense.
- MARTÍNEZ MIGUELEZ, Miguel (2008), *Epistemología y metodologíacualitativa en las ciencias sociales*, México, Trillas.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José & SÁNCHEZ RIVILLA, T. (1984), "El Consejo de la Inquisición (1483-1700)", *Hispania Sacra*, XXXVI, pp. 71-193.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1980), "En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón (1232-1480)", *Hispania*, LX, pp. 5-35.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1982), "Las canonjías inquisitoriales: un problema de jurisdicción entre la Iglesia y la Monarquía (1480-1700)", *Hispania Sacra*, 69, pp. 24-29.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1983), "La formación de las estructuras inquisitoriales (1478-1520)", *Hispania*, 43/183, pp.23-64.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1984), "Estructura de la Hacienda Inquisitorial", *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Editorial Ariel, pp. 147-173.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (1984), *La Hacienda de la Inquisición (1478-1700)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2007), *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, "Estructura de la Hacienda de la Inquisición", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 886-1076.
- MARTÍNEZ NAVAS, Isabel (2006), "El fiscal en los tribunales inquisitoriales: aproximación al estudio de sus competencias", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 495-528.
- Martínez Ruiz, Enrique (1993-1994), "Tradición y novedad en la organización político-administrativa de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos", *Chronica Nova*, 21, pp. 379-404.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo (2006), "Historia y Antropología a propósito del cuerpo", *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 19 Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/7091> [Consultado: 01/02/2016]
- MARTÍNEZ SUÁREZ, Iolanda (2006), "Pierre Bourdieu e o feminismo: análise da "dominação masculina", *Festa da palavra silenciada*, 22 (Os feministas), pp. 59-62.
- MARTÍNEZ, Gonzalo (1998), "Los pontífices romanos ante la Inquisición española (hasta la muerte de Fernando el Católico)", *Revista de la Inquisición*, 7, pp. 81-108.

- MARTÍNEZ, Magdalena, Santiago & MASSÓ GUIJARRO, Paloma (2010), *Antropología y disidencia: Una propuesta de trabajo y epistemología*. Ankulegi Antropologia Elkarte. <http://hedatuz.euskomedia.org/5356/>.
- MARTINEZ, Miguel (2003), *Epistemología feminista y postmodernidad*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. <http://site.ebrary.com/id/10104712>.
- MARTZ, Linda (1998), "Converso families in fifteenth and sixteenth century Toledo", *Sefarad*, 48, pp. 117-196.
- MATTHEWS, Victor Harold; LEVINSON, Bernard M. & FRYMER-KENSKY, Tikva Simone (1998), *Gender and law in the Hebrew Bible and the ancient Near East*, Sheffield, England, Sheffield Academic Press. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=435976>.
- MAUSS, Marcel (1979), "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 335-356.
- MAY, Harry S. (1981), "The secret of the 'Free Jews' in Spain and France during the 14th-16th centuries", *World Congress of Jewish Studies/Europe*, 7, pp. 123-127.
- MAZER, Gabriel (2008), "En encuentro innombrable: la divinización de lo eterno femenino. Su trayectoria desde el mundo antiguo y el judaísmo hasta los comienzos de la kábala", en *El no-lugar del encuentro religioso*, Javier Melloni coord., Trotta, Centro Internacional de Estudios Místicos, pp. 41-74.
- MCDOWELL, Linda (1999), *Gender, Identity and Place, Understanding feminist geographies*, University of Minnesota Press.
- MCVAUGH, Michael R. (1993), *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragón, 1285-1345*, Cambridge.
- MEDINA GÓMEZ, Vicente (2013), "Jacques Derrida. Un seductor intelectual y sensorial. Diseminación de la deconstrucción a través de los cinco sentidos", *Escritura e Imagen*, 9, pp. 9-28.
- MEDINA QUINTANA, Silvia (2014), "Gerda Lerner: la Historia como compromiso", *Asparkia: Investigación feminista*, 25, pp. 225-230.
- MEISELMAN, Moshe (1978), *Jewish Woman in Jewish Law*, New York, Ktav Pub. House.
- MELAMMED, Renée Levine (1986), "The ultimate challenge; safeguarding the crypto-Judaic heritage", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 53, pp. 91-109.
- MELAMMED, Renée Levine (1986), "Sixteenth century justice in action: the case of Isabel López", *Revue des Etudes Juives*, 145/1-2, pp. 51-73.
- MELAMMED, Renée Levine (1986), *Women in Spanish Crypto-Judaism, 1492-1520*, Michigan [microfilm].
- MELAMMED, Renée Levine (1989), "Noticias sobre los ritos de los nacimientos y de la pureza de las judeo-conversas castellanas del siglo XVI", *El Olivo*, 29-30, pp. 235-243.
- MELAMMED, Renée Levine (1991), "Sephardic Women in the Medieval and Early Modern Periods", in *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 157-167.
- MELAMMED, Renée Levine (1991), "Some death and mourning customs of Castilian 'Conversas'", en *Exile and Diaspora*, Jerusalem, Ben Zvi Institute, pp. 157-167.

- MELAMMED, Renée Levine (1992), "Women in (post-1492), Spanish crypto-Jewish society", *Judaism*, 41/2, pp. 156-168.
- MELAMMED, Renée Levine (1994), "A sixteenth-century Castilian midwife and her encounter with the Inquisition", en *The Expulsion of the Jews, 1492 and after*, New York, Raymond B. Waddington & Arthur H. Williamson (ed.), New York, Garland, pp. 53-72.
- MELAMMED, Renée Levine (1996), "Hommes et femmes: leur rôle respectif dans la perpétuation de l'identité juive au sein de la société 'Conversa'", en *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, pp. 39-50.
- MELAMMED, Renée Levine (1996), "Judaizing women in Castile: a look at their lives before and after 1492", *Studies in Jewish Civilization*, 5, pp. 15-37.
- MELAMMED, Renée Levine (1997), "Castilian 'conversas' at work", en *XII World Congress of Jewish Studies*, secc. B, pp. 101-107.
- MELAMMED, Renée Levine (1997), "Les femmes crypto-juives face à l'Inquisition espagnole: leur rôle dans la transmission du marranisme", en *Transmission et passages en monde juif*, Esther Benbassa (ed.), Paris, Publisud, pp. 229-245.
- MELAMMED, Renée Levine (1999), "María López, a convicted Judaizer from Castile", en *Women in the Inquisition; Spain and the New World*, Mary E. Giles (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 310-315 &
- MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- MELAMMED, Renée Levine (2000), "María López. Una judaizadora castellana convicta", en *Mujeres en la Inquisición, La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, pp. 73-96.
- MELAMMED, Renée Levine (2009), "Women in Medieval Jewish Societies", en *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, F. E. Greenspahn (ed.), New York, New York University Press.
- MELAMMED, Renée Levine (2010), "Judeo-conversas and Moriscos in sixteenth-century Spain: a study of parallels", *Jewish History*, 24/2, pp. 155-168.
- MELAMMED, Renée Levine (2010), "Identities in Flux: Iberian Conversos at Home and Abroad", en *Late Medieval Jewish Identities Iberia and Beyond*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 43-54.
- MENDIOLA, Alfonso (2013), "Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia", *Historia y Grafía*, 40, pp. 133-162.
- MENDUS, S. (ed.) (1988), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical. Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEREU, Italo (2006), "Premesse ideologiche e conseguenze istituzionali del concetto di intolleranza nella storia dell'Europa medievale e moderna", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 29-36.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. & WEISSBERGER, Bárbara F. (ed.) (2002), *Women in Medieval Iberia: A Selected Bibliography*, Eugene, OR. Feminist Humanities Project of the Center of the Study of Women in Society, University of Oregon.

- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (1994), "Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta", en *IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, vol. 1, pp. 269-276.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (1998), "La imagen de la mujer en la literatura castellana medieval: hacia un laberinto bibliográfico de mudable fortuna (1986-1996)", *Acta historica et Archaeologica Mediaevalia*, 19, pp. 403-432.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (1998), "La mujer medieval ante el espejo: la intimidad imposible de la lírica", en *Belleza escrita en femenino*, Angels Carabí & Marta Segarra Montaner (dir.), Barcelona, Universitat de Barcelona, Centre Dona i Literatura, pp. 57-68.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (2001), "De fraudulenta muliere", *Revista de Literatura Medieval*, 12, pp. 269-284.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (2012), "Imágenes de la brujería medieval y renacentista", en *Espejo de brujas: Mujeres transgresoras a través de la Historia*, María Jesús Zamora Calvo & Alberto Ortiz (ed.), Madrid, Abada, pp. 177-190.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (2015), "Magia, hechizería y sexualidad en la narrativa caballeresca temprana: tres identidades perversas y domesticadas", en *Perverse identities: identities in conflict*, Flocel Sabaté i Curull (coord.), Lleida, Mul Edition, pp. 147-169.
- MERINO HERNÁNDEZ, José Luis; BIESA HERNÁNDEZ, María & ESCUDERO RANERA, Pablo (2009), "Usufructos de viudedad especiales en el Derecho Civil Aragonés", en *18º. Encuentros del Foro de Derecho Aragonés*, Zaragoza, pp. 187-270.
- MESEGUER FERNANDEZ, Juan (1982), "Instrucciones de Tomás de Torquemada a la Inquisición. ¿Preinstrucciones o proyecto?", *Hispania Sacra*, 34, pp. 197-215.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan (1984), "El período fundacional (1478-1517)", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 1, pp. 345-349.
- METZGER, Thérèse y METZGER, Mendel (1982), *La vie juive au Moyen Age illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*, Fribourg-Genève.
- MEYERSON, Mark (1992), "Aragonese and Catalan Jewish Converts at the Time of the Expulsion", *Jewish History*, 1-2, pp. 131-149.
- MIER, Raimundo (2002), "Complejidad: bosquejos para una Antropología de la inestabilidad", en *Antropología y complejidad*, Rafael Pérez-Taylor (comp.), Barcelona, Gedisa, pp. 77-104.
- MIGNOLO, Walter (2003), *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Tres Cantos (Madrid): Akal.
- MIGUEL GONZÁLEZ, María Luisa de (1987), "Características económicas de la Inquisición aragonesa desde 1506-1516", en *Inquisición española. Nuevas aproximaciones*, Madrid, pp. 53-75.
- MILLER, Bárbara D. (2011), *Antropología cultural*, Madrid, Prentice Hall, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- MILLER, Jonathan (ed.) (1983), "Nociones del pensamiento primitivo: diálogo con Clifford Geertz", en *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en Psicología*, México, FCE, pp. 234-253.

- MINERVINI, Laura (1993), "Rituales de Pascua en castellano en un Mahzor del final del siglo XIII", en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, pp. 129-139.
- MIRALLES MACIÁ, Lorena (2009), "Motivos filo-esópicos en el Midrás. Fábulas y anécdotas de rabinos en Levítico Rabbá 22,4", *Sefarad*, 69/2, pp. 281-302.
- MIRANDA BARBOSA, Rodrigo (2012), "La crítica a Marshall McLuhan: Principales acusaciones contra su obra", *Infoamérica: Iberoamerican Communication Review*, 7-8 (Cien años de McLuhan), pp. 145-158.
- MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide (2012). "El Homo Sapiens simbólico: los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental", *Feminismo/s.*, 20, pp. 81-105.
- MIRÓ MONTOLIÚ, María Isabel (2013), *Historia de la educación judía en la España medieval*, Zaragoza, Editorial Certeza.
- MIRRER, Louise (1994), "Observaciones sobre la viuda medieval en la literatura (Libro de buen amor), y en la historia", en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Juan Villegas, vol. 2. *La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, pp. 9-15.
- MITRE FERNÁNDEZ Emilio (2004), "Edad Media herética: lo real y lo instrumental", en *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Eloy Benito Ruano (coord.), Madrid, Real Academia de la Historia, vol. III.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2008), "Los pecados desde la herejía: la moral del "otro" en la Edad Media", en *Pecar en la Edad Media*, coord. Ana Isabel Carrasco Manchado, María del Pilar Rábade Obradó, Madrid, Silex, pp. 281-296.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2013), "Integrar y excluir (comunidad y excomunidad en el Medioevo)", *Hispania Sacra*, 65, pp. 519-542.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2014), "Los 'sacramentos sociales'. La óptica del medievalismo", *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 19, pp. 147-171.
- MOLINIÉ Annie & DUVIOLS Jean-Paul (dir.), (2003), *Inquisition d'Espagne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbone.
- MOLINIÉ, Annie & CARRASCO, Raphaël (ed.) (2011), *La "pureté de sang" en Espagne. Du lignage à la race. Les préjugés de sang et ses controverses à l'Époque Moderne*, París, PUPS.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1988), "Realidad y ficción de un relato histórico: una lectura antropológica", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 5, pp. 43-58.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1991), "Las múltiples caras de la identidad", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 8, pp. 87-100.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1992), "Identidad y estereotipos", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9, pp. 67-80.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1993), "El relato histórico como metáfora cultural", *Revista de Antropología Social*, 2, pp. 9-34.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (1994), "En la ruta del Otro", en *Antropología sin Fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 479-490.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2000), "Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar", *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 159-176.

- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2001), "Antropología y posesión diabólica: viaje histórico-comparativo", en *Antropología: horizontes comparativos. De anthropologica comparatione*, Granada, Universidad, pp. 175-212.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2003), "Creatividad femenina y ámbito religioso", *Thémata: Revista de Filosofía, La realización de la mujer en las tres culturas*, 31, pp. 129-144.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2004), "Demonios y mujeres: historia de una transgresión", en *El Diablo en la Edad Moderna*, pp. 187-210.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2009), "Maternidad ritualizada: un análisis desde la Antropología de género", *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4/3, pp. 357-384.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2011), *Antropología del Género*, Madrid, Editorial Síntesis.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2012), "Género y Antropología: los inicios de la antropología de género", en *Género y mujer desde una perspectiva multidisciplinar*, coord. Magdalena Suárez Ojeda, vol. 3/3, Madrid, Editorial Fundamentos, pp. 231-250.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (en prensa), "El cuerpo enfermo y sus cuidados: identidades y representaciones de género", en *Cuidar el cuerpo vulnerable*, pp. 101-131.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel (2010), "Mary Douglas. El cuerpo como microcosmos en el contexto de la pureza ritual", en *XVIII Congrès Valencià de Filosofia: València*, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, coord. Enric Casaban Moya, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 73-82.
- MONSALVO ANTÓN, José María (1984), "Herejía conversa y contestación religiosa a fines del la Edad Media. Denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma", *Studia Historia*, II, pp. 109-138.
- MONSALVO ANTÓN, José María (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Editorial Siglo XXI.
- MONSALVO ANTÓN, José María (1995), "Historia de los poderes medievales: del Derecho a la Antropología (el ejemplo castellano)", en *Historia a debate. Actas del Congreso Internacional "A historia a debate"*, Carlos Barros Guimerans (coord.), vol. 4, pp. 81-150.
- MONSALVO, José María (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MONTANOS FERRIN, Emma & Sánchez-ARCILLA (1990), José, *Estudios de Historia de Derecho criminal*, Madrid, Dykinson Libros.
- MONTEIRO DE BARROS CAROLLO, Danise Helena (1999), "Auto-Da-Fé: A ceremony more than just words", *Revista de la Inquisición*, 8, pp. 113-120.
- MONTER, William (1992), *La Otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel (2004), "Judíos y mudéjares", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14, pp. 241-274.
- MONTESERIN, Miguel (1980), *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional.

- MOPSIK, Charles (1992), "El cuerpo del engendramiento en la Biblia hebraica, en la tradición rabínica y en la Cábala", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Ramona Nadaff, Nadia Tazi & Michel Feher (coord.), Madrid, Taurus Ediciones, vol. 1, pp. 49-74.
- MORAL, Celia del (ed.) (1993), *Árabes, judías y cristianas: las mujeres en el Medioevo Hispano*, Granada, Universidad de Granada.
- MORALEJO ÁLVAREZ, María Remedios & DELGADO CASADO, Juan (1985), *La Inquisición en la Biblioteca Universitaria. Catálogo de la exposición bibliográfica*, Zaragoza, Universidad.
- MORALES MOYA, Antonio (2005), "Julio Caro Baroja: historia antropológica", *Revista de Occidente*, 295, pp. 7-8.
- MORÁN GARCÍA, Gloria M. (2004), 'Los grupos sociales de religión no cristiana en el ámbito de Derecho canónico', en *La violencia y los enfrentamientos de las culturas*, Madrid, Lustel, pp. 121-164.
- MORANT DEUSA, Isabel (ed.) (2005-06), *Historia de las mujeres en España y América Latina*. 4 vols. Madrid, Cátedra.
- MORENO KOCH, Yolanda & IZQUIERDO BENITO Ricardo (coords.), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 253-273.
- MORENO KOCH, Yolanda (1977), "La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489-1492", *Sefarad*, 37, pp. 351-371.
- MORENO KOCH, Yolanda (coord.), (2007), *La mujer judía*, Madrid, Ediciones El Almendro.
- MORENO MARTÍNEZ, D. (1997), "Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta", *Espacio. Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 10, pp. 143-171.
- MOREY, Miguel (2015), *Foucault y Derrida: pensamiento francés contemporáneo*, Barcelona, Batiscafo.
- MORÍN, Alejandro (2002), "'Tanquam tres mortes': muertos resucitados y pecados perdonados en la exégesis latina medieval", *Florentia iliberritana: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 13, pp. 117-150.
- MORÍN, Alejandro (2010), "La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis", en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, pp. 1-11.
- MORÍN, Alejandro (2014), "Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías", *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, 11, pp. 104-116.
- MORRIS, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós.
- MOSCOSO SANABRIA, Javier (2015), La historia de las emociones, ¿de qué es historia?, 4, *Vínculos de Historia*, 4 (Historia de las emociones), pp. 15-27
- Moscoso, Javier (2011), *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus.
- Moscoso, Javier (2013), "El dolor crónico en la historia", *Revista de Estudios Sociales*, 47, pp. 170-176
- MOSCOSO, Javier (2015), "La historia de las emociones, ¿de qué es historia?", *Vínculos de Historia (Historia de las emociones)*, 4, pp. 15-27.
- MOSKOVITZ, Gabriel (2015), "The genesis of the "etrog" (citron) as part of the four species", *Jewish Bible Quarterly*, 43,2, pp. 109-115.

- MOSTACERO, Rudy (2011), "Oralidad, escritura y escrituralidad", *Enunciación*, 16/2 (La oralidad en contextos diversos), pp. 100-119.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & BERGES, Juan Manuel (2014), *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*, Teruel-Albarracín, Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & FALCÓN PÉREZ, María Isabel (1992), "La familia Santángel de Zaragoza y su época", en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 133-162.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & PASAMAR LAZARO, José Enrique (1992), "Análisis metodológico del proceso inquisitorial desde una perspectiva jurídico-formal", *VII Jornadas de Metodología sobre fuentes Aragonesas*, Barbastro, pp. 437-450.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel & SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa (2000), "Legislación sobre judíos promulgada por las Cortes de Aragón durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)", en *XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona di Aragona*, Napoli, pp. 933-949.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 2 vols.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1990), *The jews in Calatayud (1492-1500). Regesta of documents from the Archivo de Protocolos de Calatayud*. Sources for the History of the Jews in Spain, 2, The Henk Schussheim Memorial Series, Jerusalem.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1991), "Las sinagogas de la Corona de Aragón y Castilla en el marco de la sociedad urbana a fines de la Edad Media", en *Les sociétés urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Age*, Paris, C.N.R.S., pp. 459-492.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1992), "Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del Edicto de expulsión: Inquisición versus Corona", en *II Curso Internacional. Cultura Hispano Judía y Sefardí, La expulsión de los judíos de España*, Toledo, pp. 118-147.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1992), "Quiebra de la estructura multiconfesional en la Corona de Aragón y el nacimiento del 'Estado Moderno'", en *La Corona de Aragón y el Mediterráneo. Siglos XV y XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 155-230.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1994) *et alii*, "Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en La Corona de Aragón en la Edad Media", en *I Coloquio sobre La alimentación en la Corona de Aragón en la Edad Media*, Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, pp. 205-362.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1997), "The Socio-economic Structure of the Jewish Aljamas in the Kingdom of Aragon (1391-1492)", en *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Los Ángeles, Laberyntos, pp. 65-128.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1997), *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías del reino de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.

- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1998), *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*, Huesca, Ayuntamiento de Huesca.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1999), “La atenuante de enajenación mental transitoria en la praxis inquisitorial: el tribunal de Tarazona a fines del siglo XV”, *Aragón en la Edad Media*, XIV-XV, pp. 1125-1150.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (1999), “Moral sexual y estrategias matrimoniales en el mundo judío y converso durante la Edad Media en la Península Ibérica”, en *Matrimonio y sexualidad. Normas, prácticas y transgresiones en la Edad Media y principios de la época moderna. Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33, pp. 79-85.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza & Ibercaja.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2002), *Pecado y Sociedad en Aragón (siglos XV-XVI)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), “Indumentaria de las comunidades judías y conversas en la Baja Edad Media hispánica: estratificación social, segregación e ignominia”, en *I Congreso Internacional de Emblemática General*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 561-592.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2004), *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, Tarazona, Institución Fernando el Católico.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2006), *Los judíos de Monzón y la Orden de San Juan de Jerusalén (1317-1492)*, Monzón, Centro de Estudios de Monzón y el Bajo Cinca, 2006.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2007), “Estructura de parentesco y sexualidad: el universo emocional y afectivo de la mujer judía en los Reinos Hispánicos”, en *La femme dans la culture juive médiévale – La mujer en la cultura judía medieval*, Zaragoza, Ariadna, pp. 25-55.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2007), *Los judíos de Uncastillo en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2008), “El linaje de los Santángel de Aragón: mentalidad y estructura socio-económica”, en *Luis de Santángel: su vida, época, aportación y herencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 140-141.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2010), “Perfiles socioeconómicos de la mujer judía en la Corona de Aragón en la Edad Media”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del Exilio*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 179-236.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), “Heterodòxia, creences i conviccions de les judeoconverses a la Corona d’Aragó a la baixa Edat Mitjana”. *Afers, Jueus, Conversos, Inquisició. Una convivència frustrada*, 73, pp. 713-742.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2012), “Vida cotidiana de los judíos de Teruel en el siglo XV: sintaxis social y geometría punitiva”, en *Mundos Medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar*, Santander, Universidad de Cantabria, vol. 2, pp. 1633-1646.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), “Disputation feyta por los judios devant nuestro senyor papa Benedito. La Conferencia de Tortosa y las aljamas judías del reino de Aragón (1412-1415)”, *Iberia Judaica*, IV, pp. 15-60.

- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), "Feminidad e identidad: las judeoconversas en el Aragón bajomedieval y la fiesta del Sabbat", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales, Editum, pp. 347-362.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), "Mediterranean Jewish Diet and Traditions in the Middle Ages", *A Culinary History from Antiquity to the Present (European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism)*, New York, Columbia University Press, pp. 224-245.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2013), "Transformaciones sociales de la aljama judía de Teruel en el reinado de Fernando I de Antequera", en *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, 2013, pp. 252-267
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), "Claves e identidades de los judeoconversos de Lérida según los procesos inquisitoriales a finales del siglo XV", *Tamid. Revista Catalana Anual d'Estudis Hebraics*, 10, pp. 81-124.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), "Proceso contra los oficiales del concejo de Teruel por obstrucción al Santo Oficio: 'ante se dexarian espedaçar que acoger a los inquisidores, porque vienen contra sus libertades'", *Iberia Judaica*, 6, pp. 127-152.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel (2014), "Relaciones transversales entre judíos y mudéjares en Aragón en la Baja Edad Media: asimetría, interacción productiva y flujos crediticos", *e-Journal of Sefardic Studies*, 2, pp. 101-127.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; DÍAZ BARÓN, María Gloria; PASCUAL PÉREZ, Francisco Javier & SÁNCHEZ ARAGONÉS, Luisa María (1990), "Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebracion del Yom Kippur o Día del Perdón", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 61-62, pp. 59-92.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel; GARCÍA MARCO, Javier & RODRIGO, María Luz (1995), *Procesos de la Inquisición en Daroca y su Comunidad (1487-1525)*, Daroca, Instituto de Estudios Darocenses.
- MOTOS LÓPEZ, Carmen (1999), "La mujer en Qohelet Rabbah", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de hebreo*, 48, pp. 37-62.
- MUCHNIK, Natalia (2014), "La conversion en héritage: crypto-judaïsants dans l'Europe des XVIe et XVII siècles (Espagne, France, Angleterre)", *Histoire, Economie et Société*, 33/4, pp. 10-24.
- MUESSIG, Carolyn (2002), "Sermon, preacher and society in the middle ages", *Journal of Medieval History*, 28/1, pp. 73-91.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1988), *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna,
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1997), "Manipulaciones en el campo del parentesco espiritual: algunas estrategias femeninas", en *Historia de la mujer e historia del matrimonio: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea*, Murcia 1994. [2ª Sesión], *Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, María Victoria López-Cordón Cortezo & Montserrat Carbonell i Esteller (dir.), pp. 79-86.

- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2002), "Las redes primarias de lo urbano. (A propósito de los espacios parroquiales del Madrid medieval)", *Revista de Filología Románica*, extra 3 (Historia y poética de la ciudad. Estudios sobre las ciudades de la Península Ibérica), pp. 65-80.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2005), "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces, espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)", en *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Isabel Morant (dir.), Madrid, Cátedra, pp. 713-743.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2006), "'Plantus Mariae': mujeres, lágrimas y agencia cultural", *Arenal: Revista de Historia de mujeres*, 13/2 (Género e imaginario religioso: María y las mujeres), pp. 237-261.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), "Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)", *Cuadernos de Historia de España, versión On-line* 83, pp. 107-139.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009), "Santidad femenina, controversia judeoconversa y Reforma. (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)", en *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Patrick Boucheron & Francisco Ruiz Gómez (coord.), Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Casa de Velázquez, pp. 387-428.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2010), "Las parteras: imaginario religioso, realidad social y funcionalidad política", en *Maternidades: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Rosa María Cid López (coord.), Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 273-284.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2012), "Amonestando, alumbrando y enseñando: Catolicidad e imaginarios del Purgatorio en la Castilla bajomedieval", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 41/1, pp. 181-206.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2012), "Gusanos, serpientes y dragones. Fauna punitiva en las geografías del Más Allá", en *Animales simbólicos en la historia: desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Rosario García Huerta & Francisco Ruiz Gómez (coord.), Madrid, Síntesis, pp. 337-364.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2013), "María y el marco teológico de la Querella de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales)", *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 20/2, pp. 235-262.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2014), "Las cuestiones de Minerva. Problemata en torno a la acción femenina en los debates culturales del siglo XV castellano", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 139-165.
- MUÑOZ SOLLA, Ricardo (1999), "Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de San Vicente Ferrer", *El Olivo*, 49, pp. 25-43.
- MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2001), "La voz en la palabra: presencia de lo oral en la lengua hebrea", en *Nuevas aportaciones al estudio de la lengua española: Investigaciones Filológicas*, José Antonio Bartol Hernández (coord.), pp. 363-368.
- MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2006), "Judeoconvertos burgaleses a fines de la Edad Media", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 22, pp. 207-228.

- MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2010), "Percepciones femeninas en el mundo trastocado: mujeres conversas e inquisición", en *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad*, Universidad de Castilla-La Mancha, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), pp. 57-98.
- MUÑOZ SOLLA, Ricardo (2011), "De materia médica. Físicos, doctores y artes adivinatorias en la Castilla conversa", en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 125-148.
- MUÑOZ VIVAS, Francisco José (2001), "Los orígenes de la Inquisición. El manual de los inquisidores de Nicolas Eymeric", *Isla de Arriarán. Revista Cultural y Científica*, 18, pp. 63-90.
- MURIEL TAPIA, María Cruz (1991), *Antifeminismo y subestimación de la mujer en la literatura medieval castellana*, Cáceres, Guadiloba.
- NADIN, Mihai (2002), "Anticipación mental y caos", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 23, pp. 17-60 & *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 197, pp. 75-110.
- NAHON, Gérard (1973), "Les Sephardim, les Marranes, les inquisitions peninsulaires et leurs archives dans les travaux de I.S. Revah", *Revue des Etudes Juives*, 132, pp. 5-48.
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael (2006), "Los conversos de judío. Algunas reflexiones sobre una bibliografía de historia urbana medieval", en *Chrétiens et juifs au Moyen âge: sources pour la recherche d'une relation permanente*, Flocel Sabaté & Claude Denjean (ed.), Lleida, Milenio, pp. 235-249.
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael (2012), "El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la Judería", *En la España Medieval*, 35, pp. 177-210.
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael (2013), "La incorporación de los conversos a la gestión hacendística de la ciudad de Valencia (1391-1427)", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 17-42 & *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 597-623.
- NASH, Mary et alii (ed.) (1999), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- NAVARRO ESPINACH, Germán (2002), "Muñoces, Marcillas y otras familias dominantes en la ciudad de Teruel (1435-1500)", *Anuario de Estudios Medievales*, 32/2, pp. 723-775.
- NAVARRO ESPINACH, Germán (2009-2010), "Ciudades y villas del reino de Aragón en el siglo XV. Proyección institucional e ideología burguesa", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 16, pp. 195-221.
- NAVARRO PEIRÓ, Ángeles (1992), "Los cuentos misóginos de Maimón Gallipapa", *Sefarad*, LII/1, pp. 181-186.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes (2006), "Sobre Eva, diosas y sabias: el buen "Género" de Génesis 2-3", en *Desde Andalucía: mujeres del Mediterráneo*, Mercedes Arriaga Flórez, Jesús Ángel Baca Martín, Clara Ángela Castaño Díaz & María Montoya (coord.), Sevilla, ArCiBel Editores, pp. 322-336.

- NAVARRO PUERTO, Mercedes; IRMTRAUD, Fischer & TASCHL-ERBER, Andrea (2010), *La Torah*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- NAVARRO SALAZAR, María Teresa (2000), "Julio Caro Baroja y Leonardo Sciascia: sobre Inquisición e inquisidores", *Cuadernos de Filología Italiana*, extra II, pp. 723-732.
- NEDERMAN, Cary (1999), "Natio and the 'Variety of Rites': Foundations of Religious Toleration in Nicholas of Cusa", en *Religious Toleration. 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe*, J. Laursen (ed.), London, MacMillan, pp. 59-74.
- NEPAULSING, Colbert (1995), *Apples of Gold in Filigrees of Silver. Kewish Writing in the Eye of the Spanish Inquisition*, New York, Holmes & Meier.
- NETANYAHU, Benzi3n (1980), "On the historical meaning of the Hebrew sources related to the Marranes (a reply to critics)", en *Hispania judaica. Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I: History*, Josep M. Sola-Sol3, Samuel G. Armistead & Joseph H. Silverman (ed.), Barcelona, Puvill, pp. 79-102.
- NETANYAHU, Benzi3n (1999), *Los 3rdenes de la Inquisici3n en la Espa3a del siglo XV*, Barcelona, Cr3tica.
- NETANYAHU, Benzi3n (2005), *De la anarqu3a a la Inquisici3n: estudios sobre los conversos en Espa3a durante la Baja Edad Media*, Madrid, Esfera de los Libros.
- NETANYAHU, Bezi3n (2002), *Los marranos espa3oles seg3n las fuentes hebreas de la 3poca (XIV-XVI)*, Le3n, Junta de Castilla y Le3n.
- NEUMAN, Abraham, A. (1944), *The jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, Philadelphia, 2 vols.
- NEUSNER, Jacob (1980), *A history of the Mishnaic law of women*, Leiden, Brill.
- NIRENBERG, David (1991), "A female rabbi in fourteenth century Zaragoza?", *Sefarad*, LI, pp. 179-182.
- NIRENBERG, David (2001), *Comunidades de violencia. La persecuci3n de las minor3as en la Edad Media*, Barcelona, Pen3nsula.
- NOY, Chaim (2003), "The write of passage: Reflections on writing a dissertation in narrative methodology", *Forum Qualitative Socialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, 4/2, art. 39, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0302392> [Consultado: 01/11/2014].
- NUNEZ, Giacomo (2011), "New Christians and New Jews in the Spanish archives", *Avotaynu; the International Review of Jewish Genealogy*, 27, pp. 41-44.
- OLIVERA SERRANO, C3sar (2005), "La Inquisici3n de los Reyes Cat3licos", *Cl3o & Crimen*, 2, pp. 175-205.
- OLMO, Margarita del (2010), *Dilemas 3ticos en Antropolog3a: las entretelas del trabajo de campo etnogr3fico*, Seminario "Cuesti3n de 3tica en Antropolog3a", Madrid, Trotta.
- OREJA ANDR3S, Sila (2014), "El obsequio de tejidos como gesto de munificencia en el tardomedieval castellano: testimonios literarios", *Anales de Historia del Arte*, extra 24, pp. 389-400.
- ORELLA Y UNZU3, Jos3 Luis de (2006), "Etapas hist3ricas de la Intolerancia (1480-1580)", en *Intolerancia e Inquisici3n: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisici3n*, Jos3 Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 155-211.

- ORFALI, Moisés (1987), *El tratado De iudaeis erroribus et Talmud de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ORFALI, Moisés (1993), “La influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía”, en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa Medieval*, Granada, Universidad de Granada, pp. 77-89.
- ORFALI, Moisés (1994), “El judeoconvverso. Historia de una mentalidad”, en *Congreso Internacional Judíos y Conversos en la Historia*, Ribadavia, pp. 117-134.
- ORFALI, Moisés (1998), *Talmud y Cristianismo: historia y causas de un conflicto*, Barcelona, Riopiedras.
- ORFALI, Moisés (2007), “Del lujo y de las leyes suntuarias: Ordenanzas sobre la vestimenta femenina en su contexto social y halájico”, en *La mujer judía*, Yolanda Moreno Koch (ed.), Córdoba-Salamanca, Ediciones El Almendro, pp. 161- 179.
- OROBITG, Christine (2009), “El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español”, en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 71-98.
- ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio (1999), “La Medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las Crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, pp. 9-39.
- ORTEGA SIERRA, Sara (2012), “Discursos pre-sociológicos: Sobre algunas clasificaciones femeninas en la Edad Media”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 16, pp. 301-328.
- ORTIZ DE ORTUÑO, José María & CASTILLO, Santiago (1998), “En torno a una mesa redonda: La Historia de las Mujeres ¿es Historia Social?”, en *Actas del III Congreso de la Asociación de Historia Social. Estado, protesta y movimientos sociales*, José María Ortiz de Ortuño & Santiago Castillo (ed.), Vitoria, Universidad del País Vasco, pp. 233-236.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (1996), “Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51/1, pp. 283-302.
- ORTIZ, Teresa et alii (1998-99), *Universidad y feminismo en España: bibliografía de estudios de las mujeres (1992-1996)*, Granada, Universidad de Granada, 2 vols.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos.
- OUAKNIN, Marc-Alain (1999), *El Libro Quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras.
- OWEN HUGHES, Diane (2001), “Del precio de la novia a la dote en la Europa mediterránea”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 8/2, pp. 237-289.
- OZZIEL, Nájera (2003), “Mitologías: Lilith y Caín ¿Rebeldes o revelaciones?”, *Razón y Palabra*, 35 Disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n35/onajera.html> [Consultado: 01/09/2015].
- PALACIO, Marta (2011), “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, pp. 669-682.
- PALACIOS ALCALDE, María (1989), *Legislación inquisitorial (1478-1504)*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- PALLARÉS DOMÍNGUEZ, Daniel Vicente (2011), “La neurociencia aplicada al estudio del género: ¿una nueva perspectiva?”, *Fòrum de Recerca*, 16, pp. 17-36.

- PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (1996), *Ápocas de la receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón (1487-1492)*, Monzón, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio.
- PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (2015), "Lluvia, tinta y mujer limpia. La imagen femenina en los incunables de Zaragoza", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 305-340.
- PALLARÉS, María (2000), "Género y espacio social en arqueología", *Arqueología Espacial*, 22, pp. 61-92.
- PALMA, Héctor A. & PARDO, Rubén H. (2012), *Espistemología de las ciencias sociales: perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*, Buenos Aires, Biblos.
- PANATERI, Daniel Alberto (2012), "El milagro de Teófilo de Berceo y el Factum Hereticale: una crítica a la tesis de Alain Boureau", *Revista Signum*, 13/1, pp. 95-106.
- PARDO, Paulino & TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro (1997), "Inquisición e intolerancia. Una mirada retrospectiva sobre la Inquisición Española desde la perspectiva del Derecho eclesiástico español", *Illu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2, pp. 107-120.
- PAREDES MARTÍN, María del Carmen (2008), "Merleau-Ponty y la fenomenología", *Daimon: Revista de filosofía*, 44, pp. 29-43.
- PARELLO, Vicent (1999), "Sociología conversa en los siglos XV y XVI: La dinámica de las familias Manchegas", *Sefarad*, 59/2, pp. 391-418.
- PARENTE, Diego (2000), "Literalidad, metáfora y cognición: Observaciones críticas sobre la perspectiva experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson", *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 11, pp. 1-14.
- PARKIN, Robert & STONE, Linda (2007), *Antropología del Parentesco y de la Familia*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.
- PARKIN, Robert (1998), "Antropología simbólica", en *Antropología: horizontes teóricos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Editorial Comares, pp. 121-148.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo Vicente (2002), "El concepto de paradigma y su importancia en historia de la historiografía", en *La situación de la historia: ensayos de historiografía*, Miguel Angel Cabrera Acosta & Marie McMahon (coord.), Universidad de La Laguna, Servicio de Publicaciones, pp. 133-156.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1996), "Inquisición en Aragón: la cofradía de San Pedro Mártir", *Revista de la Inquisición*, 5, pp. 303-316.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1997), "El comisariado del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón", *Revista de la Inquisición*, 6, pp. 191-238.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1998), "El Tribunal de Zaragoza en el distrito inquisitorial de Aragón", *Aragonia Sacra*, 13, pp. 159-201.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1999), *Los familiares del Santo Oficio en el distrito Inquisitorial de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (1994), "La Inquisición en Aragón: los familiares del Santo Oficio", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66, pp. 165-189.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique, "Los familiares de la Inquisición en Aragón", *Ivs Fvgit*, 2 (1993), pp. 269-282.
- PASCUAL, José A. (1984), "Del silencioso llorar de los ojos", *El Crotalón*, I, pp. 799-805.

- PASTOR DE TOGNERI, Reyna (2005), "Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones", *Arenal: Revista de historia de Mujeres*, 12/2, pp. 311-339.
- PASTORE, Stefanía (2010), *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- PAULS, Alan (2007), *Historia del llanto: un testimonio*, Barcelona, Anagrama.
- PEACOCK, James L. (2005), *La lente antropológica: luz fuerte, enfoque suave*, Madrid, Alianza Editorial.
- PELAZ FLORES, Diana (2015), "Tejiendo redes, estrechando lazos. Amistad femenina, protección y promoción social en la Casa de la Reina de Castilla (1406-1454)", en *Reginae Iberiae: el poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Miguel García-Fernández & Silvia Cernadas Martínez (coord.), pp. 277-300.
- PEÑA BARROSO, Efrén de la (2009), "Los judíos de Peñafiel. Una minoría confesional en tierras de señorío", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 22, pp. 255-280.
- PEÑA, F. (1587), *Directorium Inquisitorum F. Nicolau Eymeric*, Roma, Giorgio Ferrari.
- PEREA RODRÍGUEZ, Oscar (2008), "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos", *e-Humanista, Journal of Iberian Studies*, 10, pp. 353-468.
- PEREDA, Felipe (2011), "Through a glass darkly: paths to salvation in Spanish painting at the outset of the Inquisition", en *Judaism and Christian Art: Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, Herbert L. Kessler & David Nirenberg (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 263-290.
- PÉREZ Béatrice (2013), "'Maldades y tiranías de sus oficiales' versus 'falsa religión simulada y mal vivir'. Conflictividad social en torno a la Inquisición naciente", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 317-332.
- PÉREZ CANTÓ, María Pilar, & ORTEGA LÓPEZ, Margarita (eds.) (2002), *Las edades de las Mujeres*, Madrid, Universidad Autónoma.
- PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, María Isabel & GIL SANJUAN, Joaquín (1981), "Los métodos disuasivos de la Inquisición", *Jabega*, 34, pp. 41-56.
- PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, María Isabel (2007): "Mujeres procesadas por el tribunal del Santo Oficio de Granada", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 27, pp. 423-436.
- PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Isabel (2001), "Ancianidad, viudedad... El hombre medieval en su edad postrera", en *IX Semana de Estudios Medievales, La familia en la Edad Media*, José Ignacio de la Iglesia (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 285-316.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel (1982), "La mujer en la Edad Media castellano-leonesa. Las fuentes y los problemas del método", en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Universidad Autónoma, pp. 71-82.
- PÉREZ DELGADO, Esteban & Díez CALATRAVA, Ismael (2003), "Psicología de la religión: el enfoque de Pierre Bovet", *Revista de Historia de la Psicología*, 24/3-4, pp. 703-722.
- PÉREZ DIESTRE, José Antonio (2003), La mujer en la historia del arte: "Lilit", *la figura alada femenina*, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1, pp. 67-70.

- PÉREZ GALÁN, Cristina (2015), "Religión, cultura y vida cotidiana de las oscenses procesadas por la Inquisición en la Baja Edad Media", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herrero & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 217-240.
- PÉREZ GARCÍA, Juan Carlos, "Los conversos de Cuenca. Inquisición y Mesianismo", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 104-124.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María (2010), "Mujeres liberadas de la tutela masculina: de solteras y viudas a fines de la Edad Media", *Cuadernos Kóre*, 2, pp. 31-54.
- PÉREZ JOAQUÍN, Villanueva & ESCANDELL BONET Bartolomé (2000), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. III, *Temas y problemas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.
- PÉREZ MARCOS, Regina María (2000), "Derechos humanos e Inquisición. ¿Conceptos contrapuestos?", *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 181-190.
- PÉREZ MARTÍN, Antonio (1981/82), "El ordo iudiciarius "Ad summariam notitiam" y sus derivados. Contribución a la historia de la literatura procesal castellana", *Historia, Instituciones y Documentos*, I, pp. 195-266 & II, pp. 327-423.
- PÉREZ MARTÍN, Antonio (1989), "La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Instituto de Historia de La Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, pp. 279-322.
- PÉREZ PARIENTE, Joaquín & PASCUAL VALDERRAMA, Ignacio (2010), "Sobre la relación entre la mujer y la alquimia: del laboratorio al símbolo", *Dossiers feministes*, 14, pp. 34-54.
- PÉREZ PRENDES, José Manuel (2011), "Génesis, 2.25", en *Raíces Profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, María Jesús Fuente y Remedios Morán (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, pp. 407-432.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín & ESCANDELL BONET, B. (ed.) (1984), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 1.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín & ESCANDELL BONET, B. (ed.) (1993), *Historia de la Inquisición en España y América, Las estructuras del Santo Oficio* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 2.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín & ESCANDELL BONET, B. (ed.) (2000), *Historia de la Inquisición en España y América, Temas y problemas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 3.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (1984), "La historiografía de la Inquisición española", en *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. 1, pp. 3-39.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.) (1980), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI.
- PÉREZ, Béatrice (2007), *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judéconverts sous les Rois Catholiques*, Paris, Honoré Champion.
- PÉREZ, Béatrice (2011), "Systèmes d'exclusion et ostracisme contre les nouveaux chrétiens en Espagne sous les Rois Catholiques", en *Les Sépharades; histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Esther Benbassa (dir.), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 55-75.

- PÉREZ, Joseph (2002), *Crónica de la Inquisición en España*, Barcelona, Martínez Roca.
- PÉREZ, Joseph (2006), La tolerancia: evolución de un concepto en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 2, pp. 31-40.
- PÉREZ-FUENTES HERNÁNDEZ, Pilar (ed.) (2010), *Subjetividad, cultura material y género. Diálogos con la historiografía italiana. Historia y Feminismo*, Barcelona, Icaria Editorial.
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael (2002), "'Construir el espacio', en *Antropología y complejidad*, Rafael Pérez-Taylor (comp.), Barcelona, Gedisa, pp. 139-168.
- PERNAU, Margrit & RAJAMANI, Imke (2016), "Emotional Translations: conceptual history beyond language", *History and Theory*, 55, pp. 46-65.
- PIK WAJS, Galia (2006), *La vida cotidiana de los judíos en el Aragón Medieval. Un recorrido a través de las escenas de la Hagadá de Sarajevo*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza.
- PINA CABRAL, Joao de (2006), "Semelhança e verosimilhança. Horizontes de narrativa etnográfica", en *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 101-112.
- PINILLA BURGOS, Ricardo & RABE, Ana María (2010), "Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 2, pp. 289-300.
- PINO DÍAZ, Fermín del (1994), "Por un historia antropológica de la Antropología", en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 561-579.
- PINTA LLORENTE, Miguel de la (1952), "En torno a la Inquisición aragonesa", *Revista de Estudios Políticos*, XLV, pp. 85-110.
- PINTO CRESPO, Virgilio (1983), *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus.
- PINTO CRESPO, Virgilio (1984), "El aparato de control censorial y las corrientes doctrinales", *Hispania Sacra*, XXXVI, pp. 16-23.
- PINTO CRESPO, Virgilio (1989), "Sobre el delito de herejía (siglos XIII-XIV)", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, pp. 195-204.
- PINTO CRESPO, Virgilio, "Control ideológico: censura e Indices prohibidos", *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 1, pp. 648-700.
- PIÑEIRO, Antonio (2000), "El mesianismo de Jesús en el Cristianismo primitivo", en *El mesianismo en el cristianismo antiguo y el judaísmo*, coord. Ángeles Alonso Ávila, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, pp. 99-110.
- PIQUERAS, Jaime (2012), "Contratos matrimoniales en régimen dotal, 1381-1491: una aproximación a la socieda medieval de Valencia", *En la España medieval*, 35, pp. 99-120.

- PIQUERAS, Juan Jaime (2012), "Relaciones familiares en la Valencia Tardomedieval: consanguinidad y afinidad a través de las manifestaciones de últimas voluntades", *Studia Historica. Historia medieval*, 30, pp. 197-211.
- PLANAS I MARCÉ, Sílvia (2002), "Aportación al estudio de la sociedad conversa de Girona: el testamento de Blanca, esposa de Bernat Falcó", Elena Romero (ed.), *Judaísmo Hispano*, Madrid, CSIC, vol. II, pp. 649-663.
- PLANAS I MARCÉ, Sílvia (2002), *Hijas de Sara*, Girona, CCG Ediciones.
- PLANAS I MARCÉ, Sílvia (2013), "Na Goig fa testament. Les darreres voluntats d'una dama jueva de la Girona medieval", *Afers: fulls de recerca i pensament, Jueus, conversos, Inquisició. Una conviència permanentment frustrada*, 27/73, pp. 513-534.
- POLIAKOV, León & KEING, Evelyne (1995), "Antijudaísmo y antisemitismo en la Historia española hasta la época de la expulsión", *L'Avenç*, 198, pp. 24-31.
- PORQUERES GENÉ, Enric (2004), "Mujer, cognatismo y consensualismo: un sistema de parentesco en la historia", en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, María Carmen Trillo San José (coord.), pp. 273-292.
- PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Antonio (1993), "El juez de los bienes confiscados por la Inquisición", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 39/147, pp. 147-170.
- PORTEAU-BITKER, Annik (1968), "L'emprisonnement dans le droit laïque du Moyen Age", *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 46, pp. 211-245 & 389-428.
- PORTER NUSAN, Jack (1995), *Women in chains: a sourcebook on the agunah*, Northvale, N.J., J. Aronson.
- PORTER, Roy (2014), "Historia del cuerpo revisada" en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 271-299.
- POSADA, Gregorio (2006), "La Subjetividad en las Ciencias Sociales, una cuestión Ontológica y no Epistemológica", *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, 25. Disponible en <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/25/posada.htm> [Consultado: 10.10.2015].
- POZO, C. (1960), "La noción de herejía en el derecho medieval", *Estudios Eclesiásticos*, 35, pp. 235-261.
- POZO, Juan Ignacio (2006), "En el principio era el Método: las psicologías dogmáticas, la metodología en crisis, o viceversa", *Anuario de Psicología*, 37/1-2, pp. 81-88.
- PRADO MOURA, Ángel de (1999), *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Universidad de Valladolid.
- PRENDERGAST, Ryan (2016), *Reading, Writing, and Errant Subjects in Inquisitorial Spain*, New York, Ashgate Publishing.
- PRESSLER, Carolyn (1993), *The view of women found in the Deuteronomic family laws*, Berlin, W. de Gruyter.
- PRINS, Gwyn (2009), "Historia oral", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 145-187.
- PRITCHARD, Duncan (2013), *Dos concepciones del escepticismo radical*, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades. <http://hdl.handle.net/10396/10959>.
- PROSPERI, Adriano (1995), "El inquisidor como confesor", *Studia Histórica. Historia Moderna*, 13, pp. 61-85.
- PROSPERI, Adriano (1995), "La Inquisición española y otras inquisiciones: un debate histórico", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 71, pp. 189-198.

- PROSPERI, Adriano (1999), "Notas sobre la Inquisición", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 17, pp. 31-37.
- PROSPERI, Adriano (2009), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Milano, Giulio Einaudi editore.
- PUIG I OLIVER, Jaume de (2006), "El Tractat 'Confessio fidei christianae' de Nicolau Eimeric, O. P.: edició i estudi", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, pp. 7-192.
- PUJADAS, Joan Josep (2002), *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- PUJADAS, Joan Josep (ed.) (2004), *Etnografía*, Barcelona, Editorial UOC.
- PUJADAS, Juan Josep (1994), "Memoria colectiva y discontinuidad: la construcción social de las identidades culturales", en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 617-634.
- PUJAL, Margot (2003), La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad. *Política y Sociedad*, 40/1, pp. 129-140.
- PUJOL, Joan; MONTENEGRO, Marisela & BALASCH, Marcel (2003), "Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora", *Política y Sociedad*, 40/1, pp. 57-70.
- QUERA, Manuel (1928), "Atrición y contrición según Santo Tomás", *Estudios Eclesiásticos*, 7/27, pp. 318-335.
- QUEROL, María Ángeles (coord.), (2006), *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, Historia. Serie menor, vol. I.
- QUINTANA RODRÍGUEZ, Aldina (2004), "A Sephardic "siddur" with ritual prescriptions in Aragonese Romance: ms. Oxford, Bodleian Library 1133 (Opp. Add. 8 18)", *Hispania Judaica Bulletin*, 4, pp. 138-151.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1993), "Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: una interpretación de conjunto", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 6, pp. 25-38.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1995), "El origen de los archivos del Santo Oficio: una aproximación al valor histórico de las fuentes inquisitoriales", en *El Tratado de Tordesillas y su época. Actas del Congreso Internacional de Historia*, coord. Luis Antonio Ribot García, Adolfo Carrasco Martínez & Luis Adao da Fonseca, León, Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 751-759.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1996), "Conversos, Inquisición y Criptojudasmo en el Madrid de los Reyes Católicos", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 36, pp. 249-267.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1999), "Conversos, inquisición y criptojudasmo en Alcalá de Henares a finales del siglo XV", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 39, pp. 337-358.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1999), "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV", *En la España Medieval*, 22, pp. 367-393.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2004), "Unir y separar: algunos efectos socio-religiosos de la acción inquisitorial durante el reinado de Isabel I", *Arbor*, 171/701, pp. 67-86.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2005), "Ser judeoconverso en la Corona de Aragón en torno a 1492", *Kalakorikos*, 10, pp. 37-56.

- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2010), "Dos hermanas ante el tribunal de la Inquisición: los procesos contra Mencía y María Álvarez (1500-1501)", *Estudios de Historia de España*, 12, pp. 425-446.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2013), "Límites y posibilidades de investigación sobre los procesos en los orígenes de la inquisición española", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, Valencia, Universitat de València, pp. 369-386.
- RABAZO VINAGRE, Ana R. (2009), *El miedo y su expresión en las fuentes medievales: mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Tesis doctoral dirigida por Enrique Cantera Montenegro, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- RABAZO VINAGRE, Ana R. (2011), "Muerte y pérdida de identidad. Temor que despiertan en la sociedad castellana durante la Baja Edad Media", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 24, pp. 353-386.
- RALÓN DE WALTON, Graciela & DUKUEN, Juan (2013), "Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica", *Estudios de Filosofía*, 47, pp. 9-34.
- RAMALLE GÓMARA, Enrique (2011), "Una visión antropológica del Auto de Fe de Logroño de 1610", *Berceo*, 160, pp. 263-273.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael (2011), "Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca, *Cuadernos de Historia del Derecho*, 18, pp. 285-299.
- RAMOS GONZÁLEZ, Alicia (1997), "Un modelo de mujer judía en el poema de Yehudah Leib Gordon 'La punta de una yod'", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 46, pp. 57-86.
- RAMOS GONZÁLEZ, Alicia (2005), "Mujeres de tinta y papel: cuerpos y textos de judías", en *Cuerpos de mujer en sus (con), textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*, Mercedes Arriaga & José Manuel Estévez (coord.), Sevilla, Arcibel Editores, pp. 257-274.
- RAMOS PALOMO, Dolores (2015), "Historia de las mujeres y género: Una mirada a la época contemporánea", 22/1 (Del ayer al mañana. La historiografía de la historia de las mujeres, del género y del feminismo), pp. 211-233.
- RAMOS TORRE, Ramón (2012), "Sociología del mal y teodicea en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim", *Política y sociedad*, 49/2 (Las formas elementales de la vida religiosa cien años después), pp. 223-240.
- RAMOS TORRE, Ramón (2013), "Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura", *Revista Colombiana de Sociología*, 36/1, pp. 141-156.
- RAMOS VÁZQUEZ, Isabel (2005), "El principio de personalidad de la pena en el Derecho histórico castellano", *Revista de la Inquisición*, 11, pp. 245-278.
- RAPPAFORD, R. (2001), *Ritual y religión en la formación de la Humanidad*, Camdridge, Camdridge University Press.
- RAPPORT, Nigel (2015), "Anthropology through Levinas", *Current Anthropology: A world Journal of the Sciences of Man*, 2, pp. 256-276.
- RATCLIFFE, Marjorie (1992), "Así que donde no hay varón, todo bien fallece": La viuda en la legislación medieval española, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Antonio Vilanova (coord.), Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, vol. 1, pp. 311-318

- RAY, Jonathan (2005), "Beyond tolerance and persecution: reassessing our approach to medieval "convivencia"", *Jewish Social Studies*, 11, pp. 1-18.
- RECUERO, Marco Antoni (2004), "Los modelos antropológicos de Carl Jung y de Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración", *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 62/121, pp. 459-488.
- REDDY, William (1997), "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology*, 38, pp. 328-351.
- REDONDO ÁLAMO, María Ángeles (1981), "Los 'autos de fe' de Valladolid: religiosidad y espectáculo", *Revista de folklore, Fundación Joaquín Díaz*, 1/1, pp. 17-25.
- REGEV, Shaul (2012), "Aggadic Exegesis in the 16th Century", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 61, pp. 133-149.
- REGNIER-BOHLER, Danielle (1986), "Femme / Faute / Fantasme", en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 475-500.
- REGNIER-BOHLER, Danielle (1988), "Ficciones", en *Historia de la vida privada*, Peter Brown, Evelyne Patlagean, Michel Rouché, Yvon Thébert & Paul Veyne (coord.), vol. 2, (De la Europa feudal al Renacimiento), pp. 311-392.
- REGNIER-BOHLER, Danielle (1993), "L'avènement de l'espace ibérique dans la littérature médiévale française", en *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Aires Augusto Nascimento & Cristina Almeida (coord.), Lisboa, Edições Cosmos e Associação Hispânica de Literatura Medieval, vol. 1, pp. 91-105.
- REGNIER-BOHLER, Danielle (1994), "La realidad de las mujeres (espacio y cuerpo, gestos y palabras): problemas de interpretación de las fuentes medievales", *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 1/1 (La historia de las mujeres en Europa. Revisión teórica y metodológica), pp. 7-23.
- REGUERA ACEDO, Iñaki (2005), "La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional", *Clío & Crimen*, 2, pp. 237-255.
- REGUERA, Iñaki (1989), "Las cárceles de la Inquisición de Logroño (o las amargas desventuras de un desdichado asentamiento)", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, pp. 415-438.
- REGUERA, Iñaki (2001), "Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas: acomodación y resistencia", en *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Ernesto García Fernández (ed.), UPV, pp. 143-168.
- REICHERT, Amy (2013), "Mishkan" and Sukkah: toward Jewish sacred space", *CCAR Journal*, 60/1, pp. 198-207
- REID-CUNNINGHAM, Allison Ruby (2009), "Anthropological Theories of Disability", *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 19/1, pp. 99-111.
- REINHARDT, Klaus (1981), "Hebräische und Spanische Bibeln auf dem Scheiterhaufen der Inquisition; Texte zur Geschichte der Bibelzensur in Valencia um 1450", *Historisches Jahrbuch*, 101, pp. 1-37.
- RENSOLI LALIGA, Lourdes Dina (2003), "Simone Weil: hombre, trabajo, redención", *Thémata: Revista de Filosofía*, 31 (La realización de la mujer en las tres culturas), pp. 145-164.

- REPRESA RODRÍGUEZ, Amando (1980), "Documentos sobre Inquisición en el Archivo de Simancas", en *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (coord.), pp. 845-854.
- REPRESA RODRÍGUEZ, Amando (1987), "Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos", en *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional Los Judíos en la Historia de España*, Francisco Ruiz Gómez & Manuel Espadas Burgos (coord.), Ciudad Real, pp. 33-40.
- REPRESA RODRÍGUEZ, Amando (1993), "El miedo y la huida ante la Inquisición", en *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), vol. 1, Historia e Historia de América, pp. 259-264.
- REQUENA SANTOS, Félix (1994), "Redes de amistad, felicidad y familia", *Reis: Revista española de Investigaciones Sociológicas*, 66, pp. 73-90.
- REVAH, Israël Salvator (1959-60), "Les marranes", *Revue des Etudes Juives*, 118, pp. 26-77.
- REVAH, Israël Salvator (1987), "La herejía marrana en la Europa católica de los siglos XV al XVIII", en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Jacques Le Goff (coord.), pp. 249-257.
- REVEL, Jacques (1995), "Micro-análisis y construcción de lo social", *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales*, 10, pp. 125-143.
- REVEL, Jacques (2009), "De la psychologie historique à l'anthropologie historique", *Eirene: Studia Graeca et Latina*, 45, pp. 133-140.
- REVEL, Jacques (2011), "Micro versus Macro: escalas de observación y discontinuidad en la historia", *Tiempo Histórico: Revista de la Escuela de Historia*, 2, pp. 15-26.
- RICH ABAD, Anna (1999), *La Comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*, Barcelona, Fundació Noguera.
- RICH ABAD, Anna (2005), "Familia, patrimoni i individualitat: les dones jueves a Barcelona entre 1349 i 1391", en *Actes del II Congrés per a l'Estudi dels Jueus en Territoris de Llengua Catalana*, Barcelona, pp. 375-393.
- RICH ABAD, Anna (2014), "Able and available: Jewish women in medieval Barcelona and their economic activities", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6/1, pp. 71-86.
- RICH, Adrienne (1972), "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision", *Women, Writing and Teaching*, 34/1, pp. 18-30.
- RIERA I SANS, Jaume (1977), "Los tumultos contra las juderías de la Corona de Aragón en 1391", *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, 8, pp. 213-225.
- RIERA I SANS, Jaume (1989), "La conflictivitat de l'alimentació dels jueus medievals (segles XII-XV)", en *Alimentació i Societat a la Catalunya Medieval*, Barcelona, C.S.I.C., pp. 295-311.
- RIESCO TERRERO, Angel (1993), "El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: Un papa, un obispo español y un rey visigodo", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 6, pp. 585-606.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita (2012), "Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes", *Anuario de Estudios Medievales*, 42/2, pp. 823-836.

- RIVERA ARRIZABALAGA, Juan Manuel, "Arqueología de las emociones", *Vínculos de Historia* (Historia de las emociones), 4, pp. 41-61.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros & MURARO, Luisa (2008), *El trabajo de las palabras: una creación inacabada nacida de la relación entre mujeres*, Madrid, Editorial Horas y Horas.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1989), "La Historiografía de Mujeres en la Europa Medieval", *Historia Social*, 4, pp. 137-147.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1990), *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*, Barcelona, Icaria.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1991), "Parentesco y espiritualidad femenina en Europa: Una aportación a la historia de la subjetividad", *Revista d'història Medieval*, 2 (Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval), pp. 29-50.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1993), "Cómo leer en los textos de mujeres medievales: Cuestiones de interpretación", en *La voz del silencio*, Cristina Segura Graíño (ed.), vol. 2 (Historia de las mujeres: compromiso y método), pp. 17-40.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1993), "Una aproximación a la metodología de la Historia de las Mujeres", en *Conceptos y metodología en los estudios sobre la mujer*, Bárbara Ozieblo Rajkowska (coord.), Málaga, Universidad de Málaga. Servicio de Publicaciones, pp. 19-42.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1995-1996), "La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 16-17, pp. 167-179.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), "El cuerpo de mujer como barrera cultural, la construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (siglos X-XIII)", en *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, Madrid, horas y HORAS, pp.17-33.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), *El cuerpo indispensable, Significados del cuerpo de mujer*, Madrid, Horas y HORAS.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (1996), "Placer y palabra femenina en la Europa feudal", en *La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Cristina Segura Graíño (coord.), Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 45-62.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2000), "El impacto del Humanismo en la cultura femenina bajomedieval", *Aragón en la Edad Media: sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval*, Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, pp. 45-54.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2001), *Mujeres en relación: feminismo 1970-2000*, Barcelona, Icaria.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2003), "La vida de las mujeres: entre la Historia Social y la Historia Humana", *Medievalismo. Novas perspectives*, Lleida, Universitat de Lleida, pp. 109-120.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2003), "La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana", en *Medievalisme, noves perspectives: Reunió científica, VII Curs d'Estiu Comtat d'Urgell*, Flocel Sabaté i Curull & Joan Farré (coord.), pp. 109-120

- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2005), "La Historia de las Mujeres que nombra el Mundo en Femenino", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 26, pp. 1155-1165.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2005), *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Universitat de Valencia.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2009), "La categoría marginación ¿oculta historia de las mujeres?", en *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón*, María Isabel del Val Valdivieso & Pascual Martínez Sopena (coord.), vol. 1, pp. 69-75.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2009), "Los estados hispánicos medievales", en *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Madrid, Editorial Crítica. Serie Mayor, pp. 1136-1142.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2011), "La historia viviente: historia más verdadera", *Duoda: Revista d'estudis Feministes*, 40 (Estudis de la Diferència Sexual), pp. 98-110.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (2013), "El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales, Editum, pp. 17-31.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros (coord.) (2006), *Las relaciones en la Historia de la Europa medieval*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanc, Colección Crónica.
- RIVKIN, Ellis (1968), "The utilization of non-Jewish sources for the reconstruction of Jewish History", *The Jewish Quarterly Review*, XLVIII, pp. 183-203.
- RIVKIN, Ellis (1971), "The meaning of Messiah in Jewish thought", *Union Seminary Quarterly Review*, 26, pp. 383-406.
- RIVKIN, Ellis (1980), "How Jewish were the New Christians?", en *Hispania judaica. Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I: History*, Josep M. Sola-Solé, Samuel G. Armistead & Joseph H. Silverman (ed.) Barcelona, Puvill, pp. 105-115.
- RIVKIN, Ellis (2005), "Conversos, historical dynamics, and human freedom", *Occasional Papers in Jewish History and Thought*, 24, pp. 21-27.
- RIZO GARCÍA, Marta (2011), "De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal", *Quórum Académico*, 8/15, pp. 78-94.
- RODNEY, Needham (1960), "Alliance and classification among the Lamet", *Sociologus: Journal for social Anthropology*, 10/2, pp. 97-119.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ, Alba (2015), "El trabajo de las cristianas en los territorios cismarinos de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media: una revisión historiográfica", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 167-198.
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2007), "Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, pp. 181-209.

- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2009), *La imagen del judío en la España Medieval: El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- RODRIGUEZ BESNÉ, José Ramón (1980), "Notas sobre la estructura y funcionamiento del Consejo de la Santa, General y Suprema Inquisición", en *Inquisición española. Nueva visión*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 61-65.
- RODRÍGUEZ BESNÉ, José Ramón (2000), *El Consejo de la Suprema Inquisición: perfil jurídico de una institución*, Madrid, Editorial Complutense.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín S. (1989), "Clifford Geertz: la cultura como drama", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 8, pp. 151-158.
- RODRÍGUEZ GILES, Ana Inés (2013), "La socialización marginal entre los criados. Análisis de una relación a través de algunos ejemplos presentes en el *Guzmán de Alfarache*", *Cuadernos de Historia Moderna*, 38, pp. 121-137.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (1997), "Del olvido en la ficción: hacia una genealogía de las mujeres", en *Mujeres en la Historia del Pensamiento*, Rosa María Rodríguez Magda (coord.), pp. 33-59.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2002), "¿Feminización de la cultura?", *Debats*, 76 (Del post al ciberfeminismo), pp. 8-17.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2003), "La extinción de la mirada", *Debats*, 81 (Fracturas de la mirada: Racionalidad social y utopía), pp. 6-15.
- RODRÍGUEZ SALAS, Gerardo (2006), "Coalescencia: una aproximación a la escritura de Hélène Cixous", *Feminismo/s: Revista del Instituto de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante*, 7, pp. 145-162.
- RODRÍGUEZ, Eva B. (2010), "La Fiesta de las Cabañuelas: el comentario de Maimónides y sus enseñanzas", en *La interculturalidad en Al-Andalus: I Jornadas Maimónides*, María José Cano Pérez & Tania María García Arévalo (coord.), Granada, Universidad de Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 67-84.
- RODRIGUEZ, Jarbel (2010), "Conversion Anxieties in the Crown of Aragón in the Later Middle Ages", *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 22/3, pp. 315-324.
- ROJAS COCOMA, Carlos (2012), "Entre cristales y auras: el tiempo, la imagen y la historia", *Historia Crítica*, 48, pp. 163-183.
- ROLDÁN BARBERO, Horacio (1988), *Historia de la Inquisición en España*, Barcelona, PPU,
- ROLDÁN DEL VALLE, José Luis (1987), *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Granada*, Granada, Universidad.
- ROMANO, David (1987), "Creencias y prácticas religiosas de los judíos de Valencia (1467-1492). Propuestas metodológicas a base de documentos inquisitoriales", en *Congreso Internacional "Lluís de Santàngel i el seu temps"*, Valencia, Generalitat de Valencia.
- ROMERO TORRES, Julián David (2012), "Un acercamiento a la propuesta epistemológica de Norbert Elias", *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*, 8/2, pp. 251-270.
- ROMERO-CAMACHO, Isabel Montes (2008), "El problema converso. Un aproximación historiográfica (1998-2008)", 18, *Medievalismo*, pp. 109-247.

- ROMERO-CAMACHO, Isabel Montes (2013), "Fuentes para el estudio de la Inquisición y los conversos sevillanos: estado de la cuestión y perspectivas de la investigación", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 81-104.
- RONQUILLO RUBIO, Manuela (1991), *Los orígenes de la Inquisición en Canarias, 1505-1526*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria.
- RONQUILLO RUBIO, Manuela (2000), "Mujer e Inquisición en Canarias a fines de la Edad Media", *Revista de Historia Canaria*, 182, pp. 199-224.
- ROSENEIL, Sasha (2000), *Common Women, uncommon practices. The queer feminism of Greenham*, London, Cassell.
- ROSENSTOCK, Bruce (ed.) (2002), "New men: Conversos, Christian theology and society in Fifteenth-century Castile", *Papers of the Medieval Hispanic Research seminar*, 39, Queen Mary, University of London.
- ROSEN-ZVI, Ishay (2012), *The Mishnaic Sotah Ritual Temple, Gender and Midrash*. Leiden, Brill.
- ROSS, Jill (2008), *Figuring the Feminine: The Rhetoric of Female Embodiment in Medieval Hispanic Literature*, Toronto, University Press.
- ROSS, Tamar (2004), *Expanding the palace of Torah: Orthodoxy and feminism*, Hanover, Brandeis University Press, University Press of New England.
- ROSSI, Rosa (1986), "Los silencios y las palabras de María de Cazalla", *Mientras Tanto*, 28, pp. 55-67.
- ROTH, Cecil (1931-32), "The Religions of the Marranos", *The Jewish Quarterly Review*, XXXII, pp. 1-33.
- ROTH, Cecil (1989), *La Inquisición Española*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- ROTH, Norman (1992), "Las revueltas de los anticonversos en el siglo XV. Pulgar y la Inquisición", *En la España Medieval*, 15, pp. 367-394.
- ROTH, Norman (2002), *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press.
- ROTH, Norman, (2011), "1391 in Aragon, Catalonia, Valencia and Majorca", *Iberia Judaica, Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas – The Persecutions of 1391 in the Hebrew Elegies*, 3, pp. 49-75.
- RUBENSTEIN, Jeffrey Lawrence (1994 y 1996), "The symbolism of the "sukkah", *Judaism; a Journal of Jewish Life & Thought*, 43/4, pp. 371-387 & 45/4, pp. 387-398
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999), "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía", *Acta Poética*, 20, pp. 19-46.
- RUBIO LINIERS, María Cruz (2003), "La imagen virtual de la mujer: de los estereotipos tradicionales al ciberfeminismo", *Feminismo/s*, 2 (Imaginando a la Mujer), pp. 167-182.
- RUBLACK, Ulinka (2009), "Flujos. El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna", en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 99-122.
- RUCQUOI, Adeline (1993), "Historia cultural, en en *La otra historia. Sociedad, cultura y mentalidades*, César González Mínguez (ed.), Universidad Pública del País Vasco, Servicio de Publicaciones, pp. 65-86.

- RUIZ MORELL, Olga & SALVATIERRA, OSSORIO, Aurora (2001), *Tosefta III: Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- RUIZ MORELL, Olga (2008), "El Levirato: del mundo bíblico al judaísmo clásico", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 57/2, pp. 213-245.
- RUIZ MORELL, Olga (2011), "Las mujeres judías, transmisoras de la tradición a la luz de la literatura rabínica", en *Iera kai logoi: estudios de literatura y de religión en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, Libros Pórtico, pp. 77-96.
- RUIZ MORELL, Olga (2012), "El judaísmo rabínico: reescribiendo los mitos bíblicos", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 143-160.
- RUZAFÁ GARCÍA, Manuel (2013), "Mudéjares, conversos e Inquisición en la Valencia del siglo XV", en *En el primer siglo de la Inquisición Española*, València, Universitat de València, pp. 43-64.
- SABATÉ CURULL, Flocel (2009), "L'ordenament municipal de la relació amb els jueus a la Catalunya baixmedieval", en *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*, Lleida, Milenio, pp. 733-804.
- SABATÉ, Flocel & DENJEAN, Claude (ed.) (2009), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*, Lleida, Editorial Milenio.
- SALA MOLINS, L. (1983), *El manual de los Inquisidores*, Nicolau Eimeric y Francisco Peña, Barcelona, Muchnik Editores.
- SALAZAR ACHA, Jaime de (1991), "La limpieza de sangre", *Revista de la Inquisición*, 1, pp. 289-308.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora & RUIZ MORELL, Olga (2006), *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, Barcelona, Editorial Riopiedras.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora (1997), "Mujeres en la Mishnah", *Reseña Bíblica*, 14, pp. 54-63.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora (2011), "Magia, amor y salud en la literatura hispanohebraica", en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito (coord.), Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 179-198.
- SAN MARTÍN SALA, Javier (2014), *Antropología filosófica. II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, Dykinson.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Jesús M. (2003), "Language and cognition: George Lakoff on some internal and external complexities: interview", *Review of Cognitive Linguistics*, 1, pp. 233-267.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, María Cruz (2006), "Estrategias de investigación en las Ciencias Sociales" *Comunicación y pluralismo*, 2, pp. 9-38.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1986), "La Legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de la doctrina cristiana", *Revista Española de Teología*, 46, pp. 181-213.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1990), "Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI", en *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer (ed.) Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, vol. 1, pp. 237-263.

- SÁNCHEZ HERRERO, José (2005), "Los orígenes de la Inquisición medieval", *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2, pp. 17-52.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Pilar (1994), "Inquisición y juristas aragoneses en los siglos XVI y XVII", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 63-64, pp. 73-85.
- SÁNCHEZ LORA José Luis (1994), "Religiosidad popular: un concepto equívoco", en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Eliseo Serrano Martín (ed.) Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 65-79.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel & MONASTERIO ASPIRI, Jasone (1972-73), "Los judaizantes turolenses en el siglo XV", *Sefarad*, XXXII, pp. 105-140 y 307-340 & XXXIII, pp. 111-143 y 325-356.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel & SÁNCHEZ MOYA, Pilar (1969), "Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de Teruel contra Fernando García, notario (1484-1487)", *Sefarad*, XX, pp. 163-172.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), "Aportaciones a la historia de la Inquisición aragonesa y turolense", *Sefarad*, XVIII, pp. 283-290.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1958), "La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses", *Teruel*, XX, pp. 145-200.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1960), "Los Marcilla, ¿empachadores de la Inquisición turolense?", *Teruel*, XVI, pp. 107-128.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1960), "Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de Teruel contra Fernando García, notario (1484-1487)", *Sefarad*, XX, pp. 163-172.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1966), "El ayuno del Yom Kippur entre los judaizantes turolenses del siglo XV", *Sefarad*, XXVI, pp. 273-304.
- SÁNCHEZ MOYA, Pilar & SÁNCHEZ MOYA, Manuel (1965), "Los Marcilla y la Inquisición turolense", *Teruel*, XXXIII, pp. 181-199.
- SÁNCHEZ MOYA, Pilar (1957), "Carta autógrafa de san Pedro Arbués a los inquisidores de Teruel", *Teruel*, XVIII, pp. 341-51.
- SÁNCHEZ MOYA, Pilar (1959), "Sentencia arbitral del Santo Oficio de la Inquisición contra Antón Ruiz, jurista, y Alfonsina, su hija, habitantes de la ciudad de Teruel", *Teruel*, XXII, pp. 195-201.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena (1992), *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: la perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal.
- SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, Jorge & AVELLO ÁLVAREZ, José Luis (coord.), (2012), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*, Madrid, Alderabán.
- SANCHO DE SOPRANIS, Hipólito (1944), "Los conversos y la Inquisición primitiva Jeréz de la Frontera, según documentos inéditos (1483-1496)", *Archivo Ibero-Americano*, 4, pp. 595-610.
- SANCHO REBULLIDA, FRANCISCO de ASÍS & DE PABLO CONTRERAS, Pablo (1993), "Del usufructo viudal", en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, J. L. Lacruz Berdejo y J. Delgado Echeverría (dir.), Zaragoza, Diputación General de Aragón, vol. II, pp. 776-869.

- SANCHO REBULLIDA, Francisco de Asís & DE PABLO CONTRERAS, Pedro (1993), "De la viudedad. Origen y Extensión", en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, J. L. Lacruz Berdejo y J. Delgado Echeverría (dir.), Zaragoza, Diputación General de Aragón, vol. II, pp. 623-659.
- SANCHO REBULLIDA, Francisco de Asís (1959-60), "Liquidación de los frutos naturales e industriales en la extinción del usufructo vidual", *Anuario de Derecho Aragonés*, 10, pp. 457-469.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1991), "Nuestra alteridad o el 'tú' del 'otro': versiones de la alteridad y otras versiones", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 8, pp. 69-86
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1993), *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Barcelona, Editorial Humanidades.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1998), "Antropología creativa", en *Antropología: horizontes teóricos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Editorial Comares, pp. 183-200.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1998), "La razón antropológica", en *Antropología: horizontes teóricos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Editorial Comares, pp. 165-182.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1999), "Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, pp. 291-306.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2004), "Recuerdos y subjuntivos", *RIPS: Revista de investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3/2, pp. 161-163.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2006), "Del trabajo de campo a la escritura", en *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 157-170.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2006), "Música de la palabra y gesto ritual: un saber no científico", *Daimon: Revista de Filosofía*, 37, pp. 117-136.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), "La calidad en la investigación antropológica", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 62/2, pp. 7-20.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2007), "Realidad de los valores en la cultura", en *Introducción a la Antropología Social y Cultural: teoría, método y práctica*, Carmelo Lisón Tolosana (coord.), pp. 459-477.
- SANTA FE, Jerónimo de (2013), *El tratado (Ha-ma'amar)*, Carlos del Valle Rodríguez (ed.), Madrid, Aben Ezra Ediciones & Instituto de Estudios Humanísticos.
- SANTA MARÍA GARRALETA, José Luis (1980), "Orígenes de la Inquisición moderna en Navarra", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 405-410.
- SANTA MARÍA, Álvaro (1955-56), "En torno a la situación de los judíos conversos de Mallorca en el siglo XV", *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 31, pp. 185-197.
- SANTA MARÍA, Ramón (1893), "Ritos y costumbres de los hebreos españoles", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXII, pp. 181-188.
- SANTAMARÍA ARÁNDEZ, Álvaro (1997), "Sobre la condición de los conversos y Chuetas de Mallorca", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 10, pp. 219-261,
- SANTIAGO MEDINA, Bárbara (2009), "'De buenas o malas calidades': teoría y práctica de la calificación Inquisitorial", *Lope de Barrientos*, 2, pp. 305-328.

- SANTO TOMÁS, Magdalena; DUEÑAS, María Jesús & DE LA ROSA, Cristina (coord.) (2004), *La Historia de las mujeres: Una revisión historiográfica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- SANZ MERINO, Noemí (2011), "Donna Haraway. La redefinición del feminismo a través de los estudios sociales sobre ciencia y tecnología", *Eikasia: Revista de Filosofía*, 39, pp. 38-73.
- SAPERSTEIN, Marc (2012), "El carácter del liderazgo rabínico en la generación de la expulsión", *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1, pp. 95-118.
- SARRIÓN MORA, Adelina (1994), *Sexualidad y Confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza.
- SARRIÓN MORA, Adelina (1998), "Religiosidad de la mujer e inquisición", *Historia Social*, 32, pp. 97-116.
- SARRIÓN MORA, Adelina (2003), *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza.
- SARTI, Nicoletta (1980-81), "Appunti su carcere-custodia e carcere-pena nella dottrina civilistica dei secoli XII-XVI", *Revista di Storia del Diritto italiano*, 53-54, pp. 67-110.
- SASTRE SANTOS, Eutimio (1998), "La apertura oficial del Archivo de la Santa Romana Inquisición y su significado archivístico", *Boletín de la ANABAD*, 49/2, pp. 133-159.
- SCHMITT, Jean-Claude (1990), "La moral de los gestos", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, J. Le Goff (comp.), Madrid, Taurus, pp. 129-146.
- SCHMITT, Jean-Claude (1992), *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona.
- SCHMITT, Jean-Claude (1995), "La croyance au Moyen Age", *Raison présente*, 113, pp. 5-22.
- SCHNEIDER, Sarah (2014), *La naturaleza de lo masculino y lo femenino en los escritos cabalísticos*, Barcelona, Ediciones Obelisco.
- SCHÖKEL, Luis Alonso & MATEOS, Juan (1984), *Nueva Biblia Española*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- SCHOLEM, Gershom (1989), "El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala", *Acta Poética*, 9/1-2 (Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin, Deconstrucción), pp. 21-61.
- SCHOLEM, Gershom (2001), *Todo es Cábala. Diálogo con Jörg Drews, seguido de diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*, Madrid, Trotta.
- SCHOLZ-HÄNSEL, Michael (1994), "¿La Inquisición como mecenas? Imágenes al servicio de la disciplina y propaganda inquisitorial", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 60, pp. 301-320.
- SCHOLZ-HÄNSEL, Michael (1994), "Arte e Inquisición: Pedro Arbués y el poder de las imágenes", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 6, pp. 205-212.
- SCHWARZ, Fernando (2008), *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo Sagrado*, Buenos Aires, Biblos.
- SCOTT, Joan Wallach (1986), "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075.
- SCOTT, Joan Wallach (1990), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James S. Amelang & Mary Nash (coord.), Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 23-58.

- SCOTT, Joan Wallach (2009), "Historia de las mujeres", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 59-90.
- SEGALEN, Martine (1992), *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus Universitaria.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1984), "Las mujeres en el medievo hispano", *Cuadernos de Investigación Medieval*, 1, pp. 3-57.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1989), "Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres", en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Ángela Muñoz Fernández (ed.), Madrid, Asociación cultural Al-Mudayna, pp. 121-127.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1991), "La religiosidad de las mujeres en el medioevo castellano", *Revista d'història medieval*, 2 (Santes, monges i fetillers: Espiritualitat femenina medieval), pp. 51-62.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1993-1994), "La sociedad y la iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media", *Anales de Historia del Arte*, 4, pp. 847-856.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1994), "La vida conventual: ¿Opresión o liberación para las mujeres de la Edad Media?", en *Estudios sobre la mujer. Marginación y desigualdad*, Málaga, Diputación de Málaga, pp. 41-53.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1994), "Las sabias mujeres de la Corte de Isabel la Católica", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 175-187.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1995), "La opinión de las mujeres sobre sí mismas en el Medievo", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, pp. 191-200.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1996), "Tiempo de hombres. Tiempo de mujeres", *Entre la marginación y el desarrollo: Mujeres y hombres en la Historia*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 27-42.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1998), "Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias", en *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Jose María Soto Rábanos (coord.), vol. 1, pp. 901-914.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (1999), "¿Es posible una Historia de las Mujeres?", en *La otra historia: Sociedad, Cultura y Mentalidades*, coord. César González Mínguez, Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, pp. 57-64.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2000), ¿Son las mujeres un grupo marginado? en *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, María Desamparados Martínez San Pedro (coord.), Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 107-118.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2001), "Actividades remuneradas y no remuneradas de las mujeres en la Edad Media hispana", en *Aragón en la Edad media: rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media. Seminario de Historia Medieval*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 109-120.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2001), "La tela de Penélope: El tiempo para las mujeres en la Edad Media", *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 8/1 (Género y usos del tiempo), pp. 39-54.

- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2001), "Las mujeres en la organización familiar", en *La familia en la edad media: XI Semana de Estudios Medievales*, José Ignacio de la Iglesia (coord.), pp. 209-220.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2002), "La historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la historia", en *Mujer y participación en las organizaciones: trayectorias y tendencias en la sociedad actual*, Violante Martínez Quintana (coord.), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 63-74.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2004), "Mujeres, trabajo y familia en las sociedades preindustriales", en *La Historia de las mujeres: Una revisión historiográfica*, Magdalena Santo Tomás, María Jesús Dueñas & Cristina de la Rosa (coord.), Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, pp. 229-248
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2005), "Historia, historia de las mujeres, historia social", *Gerónimo de Uztaiz*, 21, pp. 9-22.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2005), "La construcción de la historia de las mujeres", *Revista de Historiografía*, 2, pp. 10-14.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2005), "Mujeres en el mundo urbano. Sociedad, instituciones y trabajo", en *Historia de las Mujeres en España y América Latina. I. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, pp. 517-545.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2006), "Recepción y evolución de la historia de las mujeres: Introducción y desarrollo en relación con la Historia de España", *Vasconia: Cuadernos de Historia-Geografía*, 35, pp. 13-30.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2006), "Usos del tiempo, trabajo y ocio de las mujeres en la Edad Media", *Crítica*, LVI, pp. 24-27.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2006), "Veinticinco años de historia de las mujeres en España", *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 9, pp. 85-107
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2007), "La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad", *Historia de la educación: Revista Interuniversitaria*, 26, pp. 65-83.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2007), "Mujeres y ciudades: agua y mercado", en *Mujeres y espacios urbanos: homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1 edición de "La ciudad de las damas", 1405-2005*, Madrid, Asociación Cultural Al-Musayna, pp. 99-118.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2008), "El pecado y los pecados de las mujeres", en *Pecar en la Edad Media*, Ana Isabel Carrasco Manchado & María del Pilar Rábade Obradó (coord.), Madrid, Sílex, pp. 209-226.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2008), "Historia de las mujeres en la Edad Media", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 18, pp. 249-272.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2008), "La Historia sobre las mujeres en España", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 10, pp. 274-292.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2008), "La violencia sobre las mujeres en la Edad Media. Estado de la cuestión", *Clio & Crimen*, 5, pp. 24-38.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2009), "An Ecological History in the Middle Ages? Theoretical bases and sources", *Imago Temporis. Medium Aevum*, III, pp. 21-43.

- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2009), "La cultura femenina en los márgenes del pensamiento dominante", en *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Inés Monteiro Arias, Ana Belén Muñoz Martínez & Fernando Villaseñor Sebastián (coord.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Historia, pp. 93-100.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2010), *Mujeres y religión: Perspectivas históricas, Religión, género y violencia*, Juan José Tamayo Acosta (coord.), Universidad Internacional de Andalucía, pp. 64-77.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2013), "Las mujeres medievales: perspectivas historiográficas, Las mujeres en la Edad Media", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales, Editum, pp. 33-54.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2013), Los trabajos de las mujeres en la Edad Media: una reflexión tras treinta años de historia de las mujeres", en *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu & Amélia Aguiar Andrade (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 171-190.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2015), "Cómo construimos la Historia de las Mujeres desde las Universidades españolas", *Revista de historiografía (RevHisto)*, 22/1 (Del ayer al mañana. La historiografía de la historia de las mujeres, del género y del feminismo), pp. 255-271.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina; GRAÑA CID, María del Mar & MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1995), "Mujeres y no ciudadanía: la relación de las mujeres con los espacios públicos en el Bajo Medievo castellano", *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 2/1, pp. 41-52.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina; PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel & ASENJO GONZÁLEZ, María (1982), "La mujer en la Edad Media Hispana: precisiones metodológicas", *Revista de la Universidad Complutense*, 4, pp. 233-241.
- Serna Alonso, Justo & Pons, Anacleto (2000), *Cómo se escribe la microhistoria: ensayo sobre Carlo Ginzburg*, València, Universitat de València.
- SERRANO MAILLO, Alfonso (1994), "Inquisición y Justicia seglar. Instrumentos europeos de tortura y pena capital", *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 4, pp. 1195-1213.
- SESMA MUÑOZ, José Ángel (1987), *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-86)*, *Documentos para su estudio*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- SESMA MUÑOZ, José Ángel (1989), "Violencia insitucionalizada: El establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón", *Aragón en la Edad Media*, VIII, pp. 659-673.
- SESMA MUÑOZ, José Ángel (2013), *Fernando II y la Inquisición: el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490)*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- SHAPIRO, Judith (1981), "Anthropology and the Study of Gender", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 64/4, pp. 446-465.
- SHARPE Jim (2014), "Historia desde abajo", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza, pp. 39-58.

- SHATZMILLER, Joseph (1981), "Converts and judaizers in the early fourteenth century", *Harvard Theological Review*, 74, pp. 63-77.
- SHATZMILLER, Joseph (1987), "Soins de beauté, image et image de soi: le cas des juifs du Moyen Age", en *Les soins de beauté*, Actes du IIIe Colloque International Grasse, 1985. Nice, Université de Nice, pp. 51-59.
- SHATZMILLER, Joseph (1992), "Femmes médecins au Moyen Age. Témoignages sur leurs pratiques (1250-1359)", en *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, vol. I, Aix-in-Provence, pp. 167-175.
- SHATZMILLER, Joseph (1994), *Jews, medicine and medieval society*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- SHEMESH, Abraham-Ofir (2015), "'And this reason has a justification': medieval scientific argument for the custom against eating legumes on Passover", *European Journal of Jewish Studies*, 9/2, pp. 154-175.
- SICROFF, Albert A. (1966), "The Marranos-Forced Converts or Apostates", *Midstream*, 12, pp. 71-75.
- SILVA, Maximiliano (2010), "El sin sentido de la historia. Termitas de la Ciencia en la barca de las ideas por Karl Popper", *SudHistoria: Revista digital en Estudios desde el Sur*, 1/1, pp. 149-170.
- SIMANCAS, Diego de (1552), *Institutiones catholicae, quibus ordine ac brevitate diseritur quidquid ac praecavendas et extirpandas haereses necessarium est*, Valladolid, Aegidius Colomies.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio (2004), "La naturaleza de la teología bíblica. Un acercamiento histórico y crítico", *Revista Bíblica*, 1-2, pp. 13-36.
- SIMONIS, Angie (2011), *Diosas y Mitos Femeninos: El Renacer del Poder de las Mujeres*, Alicante, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de Alicante.
- SIRAT, Colette (1990), "Les femmes juives et l'écriture au Moyen Age", *Les Nouveaux Cahiers*, 101, pp. 14-23.
- SMID, Katja (2012), "Leyes de pureza ritual en judeoespañol: entre la normativa rabínica y las prácticas de las mujeres", *Sefarad*, 72/2, pp. 389-429.
- SOLEY BELTRÁN, Patricia (2014), "¿Yo soy queer?", en *Feminismos lesbianos y queer: representación, visibilidad y políticas*, Beatriz Suárez Briones (coord.), Madrid, Plaza y Valdés Editores, pp. 231-246.
- SOLIS-COHEN, Emily (1932), *Woman in Jewish law and life: an inquiry and a guide to literary sources of information concerning the nature of Jewish law, and the status accorded woman*, New York, The Jewish Publication Society for the Jewish Welfare Board.
- SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (2007), "Fama publica, infamy and defamation: judicial violence and social control of crimes against sexual morals in medieval Castile", *Journal of Medieval History*, 33/4, pp. 398-413.
- SOMEKH, Alberto (2002), "Le 'halakhòth' della sepoltura e del lutto", *Segulat Israel*, 6, pp. 8-24.
- SORIA MESA, Enrique (2014), "De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera", *Medievalismo*, 24, pp. 399-417.

- SOTO RÁBANOS, José María (2006), "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana", *Hispania Sacra*, 58/118, pp. 411-447.
- SOUSSEN, Claire (2014), "Jewish ritual objects in the Late Middle Ages: Catalyzing anti-Jewish sentiments or unifying identities", *Revue de l'Histoire des Religions*, 231/4, pp. 681-698.
- SOUZA CANDIOTTO, Jaci de Fátima (2012), "A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural", *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 10/28, pp. 1395-1413.
- SOYER, François (2011), "'It is not possible to be both a Jew and a Christian': Converso religious identity and the inquisitorial trial of Custodio Nunes (1604-5)", *Mediterranean Historical Review*, 26/1, pp. 81-97.
- SPIEGEL, Gabrielle M. (2002), "Memoria e historia: tiempo litúrgico y tiempo histórico", en *La situación de la historia: ensayos de historiografía*, Miguel Ángel Cabrera Acosta & Marie McMahon (coord.), La Laguna, Universidad de La Laguna, Servicio de Publicaciones pp. 53-70.
- SPIEGEL, Gabrielle M. (2006), "La historia de la práctica: nuevas tendencias en historias tras el giro lingüístico", *Ayer*, 62, pp. 19-50.
- STACEY, Schlaun (2013), *Gendered crime and Punishment: Women and-in the Hispanic Inquisitions, The medieval and early modern Iberian world*, Leiden & Boston, Brill.
- STARR SERED, Susan (1991), "Gender, Immanence, and Transcendence: The Candle-Lighting Repertoire of Middle-Eastern Jews", *Metaphor and Symbolic Activity*, 6/4, pp. 293-305.
- STARR SERED, Susan (2000), "Las mujeres judías y la Shekiná", *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 288, pp. 89-102.
- STARR-LE BEAU, Gretchen D. (1999), "Mari Sánchez and Inés González: conflict and cooperation among Crypto-Jews", en *Women in the Inquisition; Spain and the New World*, Mary E. Giles (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 19-41.
- STARR-LE BEAU, Gretchen D. (2003), "Writing (for), Her Life: Judeo-Convertas in Early Modern Spain", en *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*, Maria V. Vicente & Luis R. Corteguera (ed.), Aldershot, England and Burlington, VT, Ashgate Press, pp. 57-72.
- STARR-LE BEAU, Gretchen D. (2003), *In the Shadow of the Virgin. Inquisitors, Friars and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton, Princeton University Press.
- STARR-LE BEAU, Gretchen D. (2004), "Escribiendo (por), su vida: judeo-conversas en la España de la temprana Edad Moderna", en *Estudios de historia iberoamericana: XXXIV Reunión Anual de la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies (SSPHS)*, María Soledad Gómez Navarro (coord.), vol. 2, pp. 304-307.
- STARR-LE BEAU, Gretchen D. (2008), "Piety and Penance among Spain's 'judeoconversas'", *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos*, 10, pp. 58-63.
- STEINER, George (1991), *Presencias reales*, Barcelona, Destino.
- STEINER, George (2011), *Los logócratas*, Barcelona, Debolsillo.
- STEMBERGER, Günter (2005), "Los derechos de las mujeres en el mundo rabínico", *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 54, pp. 43-53.
- STONE, Marilyn & BENITO-VESSELS Carmen, (eds.) (1998), *Women at Work in Spain: From the Middle Ages to Early Modern Times*, New York, Peter Lang.

- SUÁREZ BILBAO, Fernando (2006), "Los judíos castellanos y la Inquisición de los Reyes Católicos", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 331-377.
- SUÁREZ BRIONES, Beatriz (2003), *Sexualidades: teorías literarias feministas*, Alcalá de Henares, Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis (1984), "Los antecedentes medievales de la Institución", en *Historia de la Inquisición de España y América*, Madrid, pp. 249-267.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis (2006), "Circunstancias que acompañan el nombramiento de Torquemada", en *Intolerancia e Inquisición: Actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, José Antonio Escudero (coord.), Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, vol. 1, pp. 293-304.
- SUSSKIND GOLDBERG, Monique (2004), *La mujer y la lectura de la Torá en público*, Jerusalem, Instituto Schechter de Estudios Judaicos.
- SVENSSON, M. (2007), "Abelardo, "El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*", *Philosophica*, 32/2, pp. 137-155.
- TABOADA, María Stella (1999), "Isotopía, coherencia y contexto", en *Actas del VIII Congreso internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina*, pp. 530-535.
- TAITZ, Emily (1992), "Women's voices, women's prayers; women in the European synagogues of the Middle Ages", en *Daughters of the King; Women and the Synagogue*, Philadelphia, Jewish Publication Society, pp. 59-71.
- TAITZ, Emily; Henry, Sondra & TALLAN, Cheryl (2003), *The JPS Guide to Jewish Women, 600 bce–1900 ce.*, Philadelphia, The Jewish Publication Society.
- TALLAN, Chery (1990), "The position of the medieval Jewish widow as a function of family structure", en *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, vol. 2, pp. 91-98.
- TALLAN, Cheryl (1991), "Medieval Jewish widows: their control of resources", *Jewish History*, 5, pp. 63-74.
- TALLAN, Cheryl (1994), "The economic productivity of medieval Jewish widows", en *XI World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 151-158.
- TALLAN, Cheryl (2002), "Medieval Jewish Women in History", *Literature, law, and Art: A Bibliography*. Disponible en <http://www.brandeis.edu/hirjw/pubs/wp7.pdf>.
- TAMAYO, Juan José (2011), "Las fuentes religiosas cristianas: La Biblia y los padres de la Iglesia", en *Raíces Profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, María Jesús Fuentes y Remedios Morán (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, pp. 27-44.
- TAMMARO, Ciro (2008), "L'atto introduttivo (denuntiatio), e la fase preliminare del processo penale canonico in epoca basso-medievale: rilievi storico-giuridici", *Ius Canonicum*, 48/95, pp. 227-245.
- TAMMARO, Ciro (2008), "Observaciones críticas sobre la jurisdicción penal inquisitorial en el Derecho Canónico medieval y las innovaciones sobre el instituto previstas en el Concilio de Viena (1311-1312)", *Revista Española de Derecho Canónico*, 65/164, pp. 37-56.

- TARTAKOFF, Paola (2011), "Christian kings and Jewish conversion in the medieval Crown of Aragon", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 31/1, pp. 27-39.
- TAUSIET CARLÉS, María (2009), "Agua en los ojos: el 'don de lágrimas'", en *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, María Tausiet Carlés & James S. Amelang (coord.), Madrid, Abada Editores, pp. 167-202.
- TAUSIET, María (1996 y 1997), "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad", *Temas de Antropología Aragonesa*, 6, pp. 237-260 & *Manuscripts*, 15, pp. 377-392.
- TAVARES, Alice (2015), "Direitos e deveres das mulheres e dos homens na Idade Média: o testemunho dos Costumes e Foros portugueses. Uma questao de igualdade ou desigualdade?", *Vínculos de Historia*, 4 (Historia de las emociones), pp. 210-227.
- TEC LÓPEZ, René Abel (2011), "Carta a Geertz: Reflexión sobre la posmodernidad y sus vías de exploración", *Revista de Antropología Experimental*, 11, pp. 215-221.
- TELES Duchowny, Aléxia (2010), "Astrologia e manuscritos medievais judaicos: interfaces", *Agália: Publicação internacional da Associação Galega da Língua*, 101, pp. 35-55.
- TENA TENA, Pedro (2008), "Mujer y cuerpo en Al-Ándalus", *Studia Historica. Historia Medieval*, 26 (Mujeres y Edad Media. Nuevas perspectivas), pp. 45-61.
- THERBORN, Göran (2012), *El mundo: una guía para principiantes*, Madrid, Alianza.
- THÉRY, Julien (2003), "'Fama': l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècles)", en *La Preuve en Justice de l'Antiquité à nos jours*, Bruno Lemesle (ed.) Rennes, pp. 119-147.
- THÉRY, Julien (2004), "Fama, enormia. L'enquête sur les crimes de l'enquête sur les crimes de l'évêque d'Albi Bernard de Castanet (1307-1308). Gouvernement et contestation au temps de la théocratie pontificale et de l'hérésie des bons hommes", *Heresis*, 40, pp. 192-197.
- THÉRY, Julien (2004), "Fama: la opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)", en *De jure: nuevas lecturas sobre Derecho Medieval*, Buenos Aires, pp. 201-243.
- THÉRY, Julien (2009), "'Atrocitas/enormitas'. Per una storia della categoria di 'crimini enorme' nel basso Medioevo (XII-XV secolo)", *Quaderni Storici*, 44, pp. 329-375.
- THIEULIN-PARDO, Helene (2011), "'Yo pecatriz peque en estas cosas dichas', Peches de femmes dans les manuels de confession des derniers siecles du Moyen Age", *Cahiers d'Etudes Hispaniques Medievales*, 34, pp. 235-274.
- THOMAS SNOW, Joseph (2010), "Viejas marginadas en el patriarcado medieval español", en *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo*, Pierre Civil y Françoise Crémoux (coord.), Madrid, Vervuert, vol. 1, pp. 113-130.
- TOLAN, John (2016), "Blasphemy and Protection of the Faith: Legal Perspectives from the Middle Ages", *Islam and Christian-Muslim relations*, 27/1, pp. 35-50.
- TOMAR ROMERO, Francisca (1996), "La virtud ética de la amistad en Santo Tomás", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, pp. 465-478.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1980), "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado", en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, J. Pérez Villanueva (dir.), Madrid, Siglo XXI de España Editores, pp. 41-60.

- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1995), "El Santo Oficio de la Inquisición, entre el secreto y el espectáculo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65, pp. 1071-1080.
- TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (1989), "Censura de libros y barreras aduaneras", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, pp. 517-527.
- TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (1997), "Las funciones tuitivas del Santo Oficio", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67/2, pp. 1433-1445.
- TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús (2010), "¡Esto es cosa de brujas!", *Cuadernos de Historia del Derecho Extra*, pp. 659-676.
- Torquemada Sánchez, María Jesús (2011), "Apuntes sobre Inquisición y feminidad en la cultura hispánica", *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 14, pp. 101-118.
- TORRE GONZALO, Sandra de la (2015), "Mujeres de negocios de Zaragoza alrededor de 1400", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 199-216.
- TORRES JIMÉNEZ, Raquel (2013), "Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi: sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media", *Hispania sacra*, 65/1 extra, pp. 49-93.
- TRACHTMAN, Chaim (2010), *Women and men in communal prayer: halakhic perspectives*, Jersey City, N.J., Ktav Pub. House.
- TRAIMOND, Bernard (2006), "El papel del detalle en la narración", en *Antropología, horizontes narrativos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, pp. 113-144.
- TREBOLLE BARRERA, Julio (2012), "Los mitos del Génesis y su reinterpretación en la literatura judía de la época helenística", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, coord. Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras, Granada, Universidad de Granada, pp. 17-43.
- TRICÁS PRECKLER, M. (2002), "Del universo de creencias al texto. Reflexiones sobre estrategias interpretativas en la construcción del sentido", en *Cartografías de la traducción. Del Post-estructuralismo al multiculturalismo*, Román Álvarez (ed.), Salamanca, Ediciones Almar, pp. 279-297.
- TRICÁS PRECKLER, Mercedes (2005), "Recorrido interpretativo y traducción: una estrategia holística", en *Estudios sobre traducción: teoría, didáctica, profesión*, Alberto Álvarez Lugrís & José Yuste Frías (coord.), pp. 43-50.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (2004), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada.
- TROPÉ, Hélène (2010), "Inquisición y locura en la España de los siglos XVI y XVII", *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 87/8, pp. 57-79.
- TSUCHIYA, Akiko (2001), "Discourse and the Strategies of Power in Carme Riera's *En el último azul*: A Cultural Analysis of the Inquisition", *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 7/1, pp. 77-84.
- TSUKROV, Shelomoh (1932), *Women, slaves and the ignorant in rabbinic literature, and also The dignity of man*, Boston, Mass, The Stratford Company.

- TUDELA SANCHO, Antonio (2013), "Historia de las mujeres, género y crítica. Algunas notas marginales a (partir de), Joan W. Scott", en *V Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero (coord.), Jaén, Archivo Histórico Diocesano de Jaén, pp. 1-15
- UBIETO ARTETA, Antonio & GONZÁLEZ MIRANDA, Marina (1959), "Procesos de la Inquisición de Aragón", *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, 67, pp. 549-599.
- UBRIC RABANEDA, Purificación, "Convivencia y conflicto entre judaísmo y cristianismo", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 161-170.
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge (2008), "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios: algunas reflexiones de método", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 26, pp. 177-212.
- URRUTIA SÁNCHEZ, Tomás Jesús (2012), "Filósofos judíos medievales: entre la razón y la fe", en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*, Lorena Miralles Maciá & Elvira Martín Contreras (coord.), Granada, Universidad de Granada, pp. 207-221.
- URUSZCZAK, Waclaw (1985), "Les juges délègués du pape et la procédure romano-canonique à Reims dans la seconde moitié du XIIe siècle", *Revue d'Histoire du Droit*, 53, pp. 27-41.
- VALCUENDE DEL RÍO, José María & BLANCO LÓPEZ Juan (ed.) (2003), *Hombres: la construcción cultural de las masculinidades*, Madrid, Talasa.
- VALDALISO CASANOVA, Covadonga (2013), "La problemática de la autoría femenina en la Edad Media: una lectura política en la Castilla de la primera mitad del siglo XV", en *Las mujeres en la Edad Media*, María Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar (coord.), Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales: Editum, pp. 383-391.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (1999), "Disentimientos religiosos y herejías de los siglos XIXV. Caracterización y periodización", en *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos II del año 1000 al año 1500*, José Ángel García de Cortázar (ed.) Aguilar del Campoo, Ayuntamiento, pp. 13-31.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (2000), *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del (2015), "Tratado de la división de la Biblia, de Saadia Ibn Danán", en *Stvdia Angelo Vrbano Dicata*, López Quero & José María Maestre Maestre (eds.) Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos & Federación Andaluza de Estudios Clásicos, pp. 141-164.
- VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del (ed.) (1998), *La controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología.
- VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del; ROTH, Norman & SCHIPPERS, Arie (2011), "Elegías hebreas sobre las persecuciones de 1391 en España", *Iberia Judaica, Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas – The Persecutions of 1391 in the Hebrew Elegies*, 3, pp. 77-113.
- VALLER, Shulamit (1999), *Women and Womanhood in the Talmud*, Atlanta-Georgia, Scholars Press.

- VALLS I PUJOL, Esperança (2014), "Hebrew fragments as a window on economic activity: holdings in the historical archives of Girona (Arxiu Històric de Girona)", en *Books within Books; New Discoveries in Old Book Bindings*, Andreas Lehnardt & Judith Olszowy-Schlanger (ed.), Leiden, Brill, pp. 149-181.
- VARELA, Encarnación (2008), "La mujer judía entre la Halajá y el autorreconocimiento", *Raíces: Revista Judía de Cultura*, 74, pp. 26-32.
- VARGAS MARTÍNEZ, Ana (2007), "Christine de Pizan y 'La Ciudad de las Damas' (1405-2005): una aproximación en el seiscientos aniversario", en *Mujeres y espacios urbano: homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1 edición de 'La ciudad de las damas', 1405-2005*, Cristina Segura (coord.), Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 13-26.
- VARGAS MARTÍNEZ, Ana (2010), "'La Ciudad de las Damas' de Christine de Pizan: Obra clave de la querella de las mujeres", en *La Querella de las mujeres: Análisis de textos*, Cristina Segura (coord.), Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 21-47.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2016), "Derrida: deconstrucción, différance y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48/2 <http://www.theoria.eu/nomadas/48/adolfovrocca.pdf> [Consultado: 02/06/2016]
- VÁZQUEZ MARIÑO, Susana (2000), "El procedimiento penal en la Inquisición española", *Estudios Mindoniense*, 16, pp. 581-611.
- VEKENE, Emil van (1963), *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*, Hildesheim, Georg Olms.
- VEKENE, Emil van (dir.) (1982-83 y 1992), *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, Liechtenstein, 3 vols.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. (2010), *Cuerpo y Espacio: Símbolos y Metáforas, Representación y Expresividad en las Culturas*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- VELASCO, Honorio M. (1994), "Iguales y diferentes. Categorías proverbiales de la conceptualización del 'otro'", en *Antropología sin Fronteras, Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, Consejo de Investigaciones Sociológicas, pp. 239-252.
- VERANO GAMBOA, Leonardo (2008), "Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty", *Daimon: Revista de Filosofía*, 44, pp. 105-116.
- VERES, Luis (2008-2009), "La censura de libros en los siglos XV y XVI", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 40, Disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero40/censura.html> [Consultado: 12/02/2016].
- VERJAT MASSMANN, Alain (1995), "Lilith et ses soeurs: les mythèmes de la séduction", en *El arte de la seducción en el mundo románico, medieval y renacentista*, coord. Elena Real Ramos, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, pp. 337-346.
- VICENS PUJOL, Carlota (2011), "De la femme de l'île à la femme du sous-sol: le corps de la femme juive dans l'oeuvre d'Albert Cohen", *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, 26, pp. 311-322.
- VIDAL, Marciano (2012), "La 'parábola moral' de una vida. Fray Hernando de Talavera (c. 1430 - 1500)", *Moralia. Revista de Ciencias Morales*, 35/133, pp. 49-76.
- VIGIL MAEDINA, MARILÓ, "La España renacentista y barroca", en *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Madrid, Editorial Crítica. Serie Mayor, pp. 1143-1152.

- VILA RUBIO, María Nieves (1991), "Notas sobre la expresión de subjetividad y de la afectividad en conversos aragoneses de fines del siglo XV", en *Ir. Col.loqui d'Historia dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, pp. 303-312.
- VILLA CALLEJA, Ignacio (1987), "Investigación histórica en los Edictos de Fe en la inquisición española (siglos XV-XIX)", en *Inquisición española, nuevas aproximaciones*, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 233-256.
- VILLA CALLEJA, Ignacio (1993), "La oportunidad previa al procedimiento: los Edictos de fe", *Historia de la Inquisición de España y América*, Madrid, vol. 2, pp. 301-333.
- VILLANUEVA Morte, Concepción, "Sobre el lujo femenino en el Aragón Bajomedieval", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, María Carmen García Herreo & Cristina Pérez Galán (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 241-268.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2013), "Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana", *En la España medieval*, 36, pp. 61-78.
- VINCENT-CASSY, Mireille (1979), "Prison et châtiment à la fin du Moyen-Age", en *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris, U.G.E, pp. 262-274.
- VINCKE, Johannes (1941), *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia, während des 13 und 14 Jahrhunderts*, Bonn.
- VINCKE, Johannes (1983), "La remuneración de los inquisidores aragoneses en los siglos XIII y XIV", *Anuario de Estudios Medievales*, 13, pp. 291-301.
- VINYOLES I VIDAL, Teresa María (2008), "Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violencia", *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5, pp. 72-93.
- VINYOLES I VIDAL, Teresa María (2011), "Hilar, cocinar, cuidar, cultivar, educar, amar..., quehaceres de las mujeres medievales", en *Trabajo, creación y mentalidades a través de la Historia. Una visión interdisciplinar*, Cristina de la Rosa, María Jesús Dueñas, María Isabel del Val Valdivieso y Magdalena Santo Tomás (coord.), Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, pp. 81- 93.
- VINYOLES I VIDAL, Teresa María (2011), "Voces de jóvenes mujeres en la documentación procesal: ejemplos catalanes (siglos XIV-XV)", en *Raíces Profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, María Jesús Fuentes y Remedios Morán (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, pp. 355-378.
- VIÑUALES FERREIRO, Gonzalo (1998), "1492. Judíos y judaizantes", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 11, pp. 383-404.
- VIÑUALES FERREIRO, Gonzalo (1999), "La población judeoconversa de Ocaña (Toledo), a principios del siglo XVI", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 12, pp. 183-207.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos (2015), "¿Dolor de corazón?. Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina", *Vínculos de Historia*, 4 (Historia de las emociones), pp. 106-124.
- VLADILA, Lavinia-Mihaela; IONESCU, Steluta & MATEI, Daniel (2011), "El derecho de defensa", *Revista de la Inquisición*, 15, pp. 243-258.

- VOLLENDORF, Lisa (2004), "Good Sex, Bad Sex: women and Intimacy in Early Modern Spain", *Hispania*, 87, pp. 1-12.
- VOLLENDORF, Lisa (2005), *The Lives of Women: a new History of Inquisitional Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- VOLLENDORF, Lisa (2006), "Llevar una opini3n contraria": the evolution of early modern and colonial women's studies", *Gender and History*, 18, pp. 412-416.
- VOLLENDORF, Lisa (2009), "Letras femeninas", en *"Mujeres alborotadas': Early Modern and Colonial Women's Cultural Production. A festschrift for Electra Arenal*, pp. 25-42.
- WACHTEL, Nathan (2012), "Marranisme et Inquisition: modernit3s dans le monde ib3rique", en *L'histoire et la m3moire de l'histoire; hommage 3 Yosef Hayim Yerushalmi*, Sylvie Anne Goldberg (dir.), Paris, A. Michel, pp. 87-98.
- WACHTEL, Nathan (2013), "Logiques inquisitoriales", en *Entre Mo3se et J3sus; 3tudes marranes (XVe-XXIe si3cle)*, Nathan Wachtel (dir.), Paris, CNRS 3ditions, pp. 203-218.
- WALKER BYNUM, Carol (1992), "El cuerpo femenino y la pr3ctica religiosa en la Baja Edad Media", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, coord. Ramona Nadaff, Nadia Tazi & Michel Feher, Taurus Ediciones, vol. 1, pp. 163-226.
- WALKER VADILLO, M3nica A. (2012), "El ciclo de Judith", *Revista Digital de Iconograf3a Medieval*, 4/8, pp. 1-10.
- WALTER, Jacob y ZEMER, Moshe (2001), *Gender issues in Jewish law: essays and response*, New York, Berghahn Books.
- WARBURG, Aby (2005), *El renacimiento del paganismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- WASSERFALL, Rachel R. (ed.) (1999), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press.
- WEGNER, Judith Romney (1992), *Chattel or person?: the Status of Women in the Mishnah*, New York, Oxford University Press.
- WEISS, Avraham (1990), *Women at prayer: a halakhic analysis of women's prayer groups*. Hoboken, N.J., Ktav Pub. House.
- WEISSBERGER, Barbara F. (2000), "The Gendered Taxonomy of Spanish Romance", *La cor3nica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 29/1, pp. 205-230
- WEISSBERGER, Barbara F. (2009), "Grotesque bodies: insulting "Conversos" and women in the "Cancionero de obras de burlas provocantes a risa", *La Cor3nica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 38/1, pp. 259-291.
- WESTMARLAND, Nicole (2001), "The quantitative/qualitative debate and feminist research: A subjective view of objectivity", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 2/1, art. 13, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0101135> [Consultado: 10/09/2015].
- WHITROW, G. J. (1990), *El tiempo en la Historia. La evoluci3n de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, Barcelona, Cr3tica.
- WICKBERG, Daniel (2007), "What is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New", *American Historical Review*, 112, pp. 661-684.

- WILLIAM FOSTER, David (2010), "Documenting Queer, Queer Documentary", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 35/1 (Un espacio "Queer" – Queer Space), pp. 105-120.
- WOLCOTT, Harry F. (2008), *Ethnography: a way of seeing*, United Kingdom, Altamira Press.
- YANAGISAKO, Sylvia & COLLIER, Jane (1994), "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis", en *Assessing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed.), Hawaii Pacific University, Mc Graw-Hill, Inc., pp. 190-203.
- YIRMIYAHU, Yovel (2009), *The Other within: the Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton, N.J. Princeton Univ. Press.
- YUVAL, Israel Jacob (1999), "Passover in the Middle Ages", en *Passover and Easter; Origin and History to Modern Times*, Paul F. Bradshaw y Lawrence A. Hoffman (ed.), Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, pp. 127-160.
- ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel (2015), "Ampliar el marco. Hacia una historia material de las emociones", *Vínculos de Historia* (Historia de las emociones), 4, pp. 28-40.
- ZARAGOZA, Juan Manuel (2013), "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión", *Asclepio*, 65/1 <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.12>
- ZIMBALIST ROSALDO, Michele & LAMPHERE, Louise (1983), *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press.
- ZIMMERMAN, Deena R. (2003), *The Laws of Jewish married Life: a Lifetime Companion for Couples*, Northvale, N. J., Jason Aronson.
- ZLOCHOWER, Devorah (2008), *May Women touch a Torah scroll?*, New York, NY, JOFA.
- ZOZAYA MONTES, Leonor (2009), "A Thorn in the Community: Popular Religious Practice and Converso Dissidence in the District of Molina de Aragon", en *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, K. Ingram (ed.), Leiden, Brill, pp. 161-186.
- ZOZAYA MONTES, Leonor (2011), "Costumbres judaizantes femeninas y transgresiones, masculinas; análisis de las fuentes inquisitoriales en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", *Investigaciones Feministas*, 2, pp. 355-377.
- ZUBIRI, Xavier (2004), *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza.
- ZURIAGA SENENT, Vicent Francesc (2013), "Las cocinas del infierno: la visualidad de las mujeres en las calderas de Pedro Botero", *Dossiers feministes*, 17 (*La cultura de las cocinas: género, comida e identidad*), pp. 173-189.

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Judeoconversos consignados en los Registros de la Real Cancillería tras la Disputa de Tortosa (1414-15).	143
Tabla 2. Articulación de los judeoconversos de Teruel según el nivel tributario	150
Tabla 3. Rentas asignadas por Benedicto XIII a distintos conversos de la diócesis de Tortosa y el arzobispado de Zaragoza.	152
Tabla 4. Regulaciones segregacionistas adoptadas en las juderías de Aragón con motivo de la Disputa de Tortosa.	166
Tabla 5. Familias conversas de Barbastro condenadas por el tribunal de distrito de la ciudad.	326
Tabla 6. Porcentaje y ratio procesados/población de los judeoconversos investigados por la Inquisición de Zaragoza según sus localidades de origen.	376
Tabla 7. Perfil socioprofesional de los judeoconversos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92).	377
Tabla 8. Desglose de las personas penitenciadas por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92).	387
Tabla 9. Autos de fe celebrados en el tribunal de Teruel (1485-87).	460
Tabla 10. Sentencias recaídas sobre los judeoconversos procesados por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92).	467
Tabla 11. Sentencias del tribunal de la Inquisición de Teruel (1484-87) sobre los judeoconversos.	467
Tabla 12. Personas relajadas al brazo secular, en sus distintas modalidades, por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza (1484-92).	468
Tabla 13. Distribución por género de los judeoconversos relajados por el tribunal de la Inquisición de Teruel (1485-87).	469
Tabla 14. Creencias y ceremonias heréticas observadas por tres judeoconversas de Teruel a tenor de la denuncia del fiscal (1484-86).	506

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ilustración de Cristina de Pizán, La Ciudad de las Damas (1405).	111
Figura 2. El cuidado corporal femenino, aprecio autorreferencial de amor y salud.	282
Figura 3. Reloj solar medieval donde constan las horas del rezo. Siglo XV.	294
Figura 4. Demarcaciones episcopales en Aragón durante la Edad Media.	368
Figura 5. Principales villas y ciudades de Aragón en la Edad Media.	372
Figura 6. Sentencias dictadas por el tribunal de la Inquisición de Teruel.	465
Figura 7. Sentencias promulgadas por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza.	466
Figura 8. Creación de Eva. Miniatura de Nicolau de Lyra (1480).	474
Figura 9. <i>Matzá</i> , símbolo de la Pascua judía.	544
Figura 10. Esperandeu de Santa Fe, converso de Tarazona, orante ante la Virgen.	595

APÉNDICE

**CUADRO 1. JUDEOCONVERSOS PROCESADOS POR EL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN DE ZARAGOZA
(1484-92)**

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1484	Catorce, Leonor		[Valencia]	Mujer de Felipe Salvador	Penitenciada con confiscación
1484	Eli, Leonor		Zaragoza		Penitenciada con confiscación
1484	Martínez de Santángel, Jaime, menor		Teruel	Hijo de Jaime Martínez Santángel, mayor	Relajado
1484	Muñoz, Isabel		[Castilla]		Penitenciada con confiscación
1484	Perpinyán, Aldonza de		Zaragoza		Relajada <i>post mortem</i>
1484	Salvador, Felipe, alias Santicos	Botiguero	Zaragoza	Casado con Leonor Catorce y primo de Pedro de Lacabra	Penitenciada con confiscación
1485	Abenjaca, Jaime		Zaragoza		Relajado
1485	Cinfa, Juana	Auxiliar del Hospital	Zaragoza		Relajada
1485	Pelayo, Cristóbal	Sastre	Zaragoza		Relajado <i>post mortem</i>
1485	Perpiñán, Constanza*		Zaragoza	Mujer de Manuel de Almazán	Relajada en efígie
1485	Ribas, Aldonza de*		Zaragoza	Madre del maestre de Ribas Altas, médico	Penitenciada
1485	Ribas, Bernart de*	Mercader	Zaragoza	Hijo de Samuel Atortox, judío de Tauste, y padre de Francisco de Ribas	Relajado
1485	Segovia, Álvaro de, mayor	Mercader	Zaragoza		Relajado
1486	Abadía, María de la		Zaragoza	Viuda de Salvador Martín, panadero, y hermana de Juan de la Abadía	Relajada
1486	Abella, Jaime de	Tejedor	Tamarite de Litera		Relajado
1486	Adam, Blanca, alias Leonor de Montesa		Zaragoza	Viuda de García de los Navarros	Penitenciada
1486	Almazán, Aldonza de		Zaragoza		Penitenciada
1486	Almazán, Gilabert de	Mercader	Zaragoza	Hermano de Manuel Almazán	Penitenciado
1486	Almazán, Luis de		Zaragoza	Hijo de Manuel de Almazán	Penitenciado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1486	Almazán, Manuel de	Mercader	Zaragoza	Hermano de Gilabert y Luis de Almazán	Relajado
1486	Almazán, Miguel de		Zaragoza		Relajado
1486	Almazán, Pedro de		Zaragoza	Hijo de Manuel de Almazán	Penitenciado
1486	Andrés, Juan	Mercader	Barbastro		Relajado
1486	Aragón, Juan de	Botiguero	Zaragoza		Penitenciado
1486	Bardaxí, Luis de		Tamarite de Litera		Penitenciado con confiscación
1486	Baró, Juan		Monzón		Relajado
1486	Belenguer, Clara		Zaragoza	Mujer de Juan Francés	Penitenciada
1486	Belenguer, Galcerán	Velero	Zaragoza		Relajado
1486	Bello, Isabel de		Zaragoza	Mujer de Leonart Salillas	Penitenciada
1486	Berquero, Guillén		Zaragoza		Relajado
1486	Bonanat, Juan, mayor		Monzón	Padre de Juan Bonanat	Relajado
1486	Bonanat, Juan, menor		Monzón	Hijo de Juan Bonanat	Relajado
1486	Bonifant, Gaspar*	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1486	Boyl, Isabel		Barbastro	Mujer de Luis Boyl	Penitenciada con confiscación
1486	Buysán, Guillén de	Mercader	Zaragoza	Marido de Angelina Sánchez	Relajado en efígie
1486	Calatayut, Yolanda de		Zaragoza	Mujer de Francisco Climent, notario	Relajada
[1486]	Casp, Gabriel de [Salamón Nahamán]		[...]		
1486	Casseda, Jaime de	Corredor	Zaragoza		Penitenciado
1486	Cid, Juan	Sastre	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1486	Climente, Francisco	Notario	Zaragoza	Casado con Violante de Calatayud	Relajado
1486	Cruyllas, Isabel		Zaragoza	Mujer de Pedro de Almazán	Penitenciada
1486	Chinilla, Pedro de	Vanovero	Zaragoza	Marido de María de Huesca	
1486	Daniel, Beatriz		Zaragoza	Viuda de Juan de Casseda, calcetero	Penitenciada
[1486]	Daniel, Francisca		Zaragoza	Viuda de Jaime Daniel, barbero	
1486	Dolz, Juan	Presbítero	Barbastro		Relajado
1486	Embún, Isabel		Zaragoza	Mujer de Gilabert de Esplugás	Relajada
1486	Esperandeu, Juan, menor	Zurrador	Zaragoza	Hijo de Salvador Esperandeu	Relajado
1486	Esperandeu, Salvador, mayor	Zurrador	Zaragoza	Padre de Juan Esperandeu, menor	Relajado
1486	Esplugás, Gilabert de		Zaragoza		Penitenciado
1486	Esplugás, Gracia de		Zaragoza	Suegra de Juan de Aragón	Penitenciada
1486	Exea, Pedro de	Mercader	Alagón		Relajado
1486	Ferrández, Blanquina		Zaragoza	Mujer de Pedro Ferrández, corredor	Penitenciada
1486	Francés, Vidal, alias de Duransó	Blanquero	[Francia]		Relajado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1486	Ginot, Dionís	Notario	Zaragoza		Relajado
1486	Gracia, Juan de		Tamarite de Litera		Relajado
1486	Gris, Rodrigo	Carnicero	Zaragoza		Penitenciado
[1486]	Guiot, Dionís	Notario	Zaragoza		Relajado
1486	Hita, Gonzalvo de	Zapatero	Zaragoza	Abuelo de Juan de Hita	Relajado en efígie
1486	Huesca, María de		Zaragoza	Mujer de Pedro de Chinilla	Penitenciada
1486	Junqueras, Aldonza		Barbastro	Viuda	Penitenciada con confiscación
1486	Lagasca, Jaime	Zurrador	Zaragoza		Penitenciado
1486	Lahija [Hita], Diego de	Sastre	Zaragoza		Penitenciado
[1486]	Larraval, Francisco de	Pelaire	Zaragoza		Relajado
1486	Lasala, Juan		Tamarite de Litera		Relajado
1486	León, Juan de	Calcetero	Zaragoza		Relajado
1486	León, María de		Zaragoza	Viuda de Bartolomé Sánchez, trapero	Absuelta
1486	Lobera, Beatriz de		Zaragoza	Mujer de Domingo Lobera	Penitenciada
1486	Lobera, Juan	Rector	Monzón		Relajado
1486	López, Fernando		Teruel		Penitenciado
1486	López, García	Mercader	Zaragoza	Casado con Leonor López	Relajado en efígie
1486	Lunel, Manuel de		Barbastro		Penitenciado con confiscación
1486	Llano, María de		Zaragoza		Penitenciada
[1486]	Magallón, Angelina de		[...]	Mujer de [...] Beraiz	
1486	Manyos, Pedro	Caballero	Zaragoza		Relajado en efígie
[1486]	Martínez de Rueda, Juan	Jurista	Zaragoza		Relajado en efígie
1486	Mateo, Antón	Botiguero	Zaragoza		Penitenciado
1486	Mateo, Clara		Zaragoza	Mujer de Álvaro Segovia	Penitenciada
1486	Mateo, Isabel		Zaragoza	Mujer de Leonardo Sánchez	Penitenciada
1486	Monfort, Pedro	Jurista	Zaragoza		Relajado
1486	Monfort, Pedro	Vicario	Zaragoza	Hijo de Pedro Monfort, jurista	Relajado en efígie
1486	Moros, Felipe de	Mesonero	Almunia de Doña Godina		Penitenciado
1486	Moros, Pedro de*	Corredor	Zaragoza		Penitenciado
1486	Muñoz, Juana		Zaragoza	Mujer de Juan de Molina	Penitenciada con confiscación
1486	Muñoz, Pedro	Caballero	Zaragoza		Relajado
1486	Navarro, Jaime	Mercader	Valencia		Penitenciado
1486	Navarro, Juan	Notario	Zaragoza		
1486	Navarro, Pedro	Mercader	Zaragoza		
1486	Oliván, Miquel de	Zapatero	Zaragoza		Relajado
1486	Palaciano, Gracia		Zaragoza	Mujer de Bermejo, pintor	Penitenciada
1486	Pero Sánchez, Juan de	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie

Fecha	Inculcado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1486	Pisa, María de		Zaragoza	Mujer de Luis de la Sierra	Penitenciada
1486	Pomar, Antón de	Verguero	Zaragoza		Relajado
1486	Pueyo, Juan de		Zaragoza		Penitenciado
1486	Pujol, Juan		Huesca		Relajado
1486	Pujol, Raimundo	Mercader	Monzón	Hijo de Juan Pujol	Relajado
[1486]	Redó, Jaime		Zaragoza		Penitenciado
1486	Redó, Jaime, la mujer de		Zaragoza		Penitenciada
1486	Rey, Jaime del	Tejedor	Huesca		Relajado
1486	Rodríguez, Antona		Zaragoza	Mujer de Benito García, espadero	Penitenciada
1486	Rodríguez, María		[...]	Mujer de maestre Juan Rotoner, tintorero	Penitenciada
1486	Rojales, Gabriel de	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1486	Romeu, Leonor		Zaragoza	Mujer de Antón Mateo	Penitenciada
1486	Royo, Francisco del	Sastre	Zaragoza		Penitenciado
1486	Sabadías, Leonart	Corredor	Zaragoza		Penitenciado
[1486]	Salazar, Diego		[...]		
1486	Salillas, Leonor de		Zaragoza	Mujer de Pedro Santa Clara	Penitenciada
1486	Salvador, Esperandeu*	Curtidor	Zaragoza	Casado con Brianda	Relajado
1486	Salvador, Violante		Zaragoza	Mujer de Gaspar de Santacruz	Relajada en efígie
1486	Salvat, María		Monzón	Viuda de Juan Bonanat	Penitenciada
1486	San Juan, Pedro de	Racionero	Zaragoza		Penitenciado
1486	Sánchez Benet, Bartolomé [Salamon Alaf]	Trapero	Zaragoza	Casado con María de León	Penitenciado
[1486]	Sánchez de Sunyén, Isabel		Zaragoza	Viuda de Jaime el Arquero	Penitenciada
1486	Sánchez, Bartolomé		Zaragoza		Penitenciado
1486	Sánchez, Catalina*		Zaragoza	Mujer de Beltrán de Lagarda	Penitenciada
1486	Sánchez, Isabel		Zaragoza	Viuda de Jaime el Horquero	
1486	Santa Clara, Juan		Zaragoza		Penitenciado
1486	Santa Cruz, Gaspar de	Mercader	Zaragoza	Casado con Violante Salvador	Relajado en efígie
1486	Santa Fe, Francisco de	Asesor del Gobernador	Zaragoza	Padre de Jerónimo de Santa Fe	Relajado <i>post mortem</i>
1486	Santa Fe, Juan de, alias Esperandeu		Tamarite de Litera		Relajado
1486	Santángel, Gabriel de	Mercader	Barbastro		Penitenciado con confiscación
1486	Santángel, Juan de	Jurista	Zaragoza		Relajado en efígie
1486	Santángel, Luis de	Jurista	Zaragoza		Absuelto
1486	Santángel, Martín de		Zaragoza	Hijo de Luis de Santángel [Azarías Chinillo]	Relajado en efígie
1486	Segura, Juan de	Sastre	Zaragoza		Relajado
1486	Sevilla, Álvaro de	Carnicero	Zaragoza		Penitenciado
1486	Sierra, Luis de*		Zaragoza	Marido de María de Pisa	
1486	Sunyén, Juan de	Verguero	Zaragoza		Relajado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1486	Tamarit, Eulalia*		Zaragoza	Mujer de Juan de Pero Sánchez	
1486	Urrea, Pedro de	Mercader	Zaragoza	Abuelo de Juan Tomás Sánchez	Relajado
1486	Velviure, Violante de		Zaragoza	Mujer de Gonzalo de Santa María	Penitenciada
1486	Villacampa, Isabel		Barbastro	Mujer de Galcerán de Sin, notario	Penitenciada con confiscación
1486	Vitoria, Juan de	Corredor	[Zaragoza]		Penitenciado
1486	Zaporta, Juan de		Monzón		
1487	Abadía, Juan de la	Escudero	Zaragoza	Hermano de María de la Abadía	Relajado <i>post mortem</i>
1487	Aguasvivas, Gracia de		[Zaragoza]	Mujer de Juan Ruiz, calcetero, y Guillén Ruiz, velero	Penitenciada
1487	Almazán, Pedro de, mayor	Mercader	Zaragoza	Casado con Isabel Cruyllas	Relajado en efígie
1487	Almazán, Pedro de, menor		Zaragoza	Hijo de Pedro de Almazán, mayor	Relajado en efígie
1487	Altabás, Juan de	Pintor	Zaragoza		Penitenciado
1487	Aquiluey, Esperanza de*		Zaragoza	Mujer de Lorenzo de Aquiluey	Penitenciada
1487	Arboleda, Isabel de		Zaragoza		Penitenciada
1487	Ariza, Esteban de*	Pelaire	Fuentes de Ebro		Relajado
1487	Bardaxí, Luis de*		Huesca		Relajado
1487	Belenguer, Juan	Corredor	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Bello, Constanza/Leonor de*		Zaragoza	Madre de Juan de la Abadía	Relajada en efígie
1487	Benet, Juan		Huesca		
1487	Calahorra, Clara de*		Monzón	Mujer de Sancho de Odrero	Penitenciada
1487	Calvo, Leonor		[...]	Mujer de Juan de Lorient, vainero	Penitenciada
1487	Capellán, Juan	Clérigo	[...]		Penitenciado
1487	Castellón, Leonor de		[Andalucía]	Mujer de Álvaro de Sevilla, carnicero	Penitenciada
1487	Castillo, Leonor		Zaragoza	Mujer de Álvaro de Sevilla	Penitenciada
1487	Cerbellón, Clara de		Zaragoza		Penitenciada
1487	Clelba, Cristóbal de		Zaragoza		Relajado
1487	Colom, Juana*		Zaragoza	Mujer de Pedro Navarro, botiguero	Relajada
1487	Coscollán [Coscolluela], Beatriz de		Zaragoza	Mujer de Juan de Pedrazas, tejedor	Penitenciada
1487	Cruyllas, Ramón		Zaragoza		Penitenciado
1487	Cuenca, Catalina de		[...]		Penitenciada
1487	Ezpalau, Blanca de		Huesca	Viuda de [...]	Penitenciada
1487	Ferrández, Pedro	Corredor	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Ferrer, Juan*	Cedacero	Zaragoza		Penitenciado
[1487]	Foyo, Juan de, alias de Lençes		Zaragoza		
1487	Francés, Juan	Mercader	Zaragoza		Relajado

Fecha	Inculcado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1487	Francisco, Juan	Mercader	Zaragoza		Relajado
1487	Gauna, Brianda de		[...]	Hija de Álvaro de Gauna, caballero	Penitenciada
1487	Gauna, Isabel de		[...]	Mujer de Bartolomé de Soria	Penitenciada
1487	Gotor, Diego de	Notario	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Jassa, Antón de, menor		Zaragoza		Penitenciado
1487	Lahija, Juana de		Zaragoza	Mujer de Diego de Lahija	Penitenciada
1487	Latorre, Pedro de	Racionero	Zaragoza		Relajado
1487	León, Isabel de		Zaragoza	Mujer de Juan de León	Penitenciada
1487	León, Violante de		[Zaragoza]	Madre de Galcerán de León	Relajada
1487	López, Leonor		Zaragoza	Mujer de García López	Relajada
1487	Lotrete, Juan de	Vainero	[...]		Penitenciado
1487	Marco, Leonor		Zaragoza	Mujer de Jaime García, botiguero y mercader	Penitenciada
1487	Maza, Leonor		[...]	Mujer de Jaime García, mercader	Penitenciada
1487	Molina, Violante de		[...]		Penitenciada
1487	Mongua, Isabel		Calatayud	Mujer de Jaime de Santa Clara	Penitenciada
1487	Montesa, Jaime*	Jurista	Zaragoza		Relajado
1487	Montesa, Leonor de		Zaragoza	Hija de Jaime Montesa y mujer de Juan de Santa Fe, de Tarazona	Relajada
1487	Moros, García de, mayor	Notario	Zaragoza	Marido de Teresa Casanate	Relajado en efígie
1487	Moros, García de, menor		Zaragoza		Penitenciado
1487	Ojos Negros, Antón de	Zapatero	Zaragoza		Penitenciado
1487	Ortigas, Juan, mayor	Corredor	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Ortigas, Leonor*		Zaragoza	Mujer de Pedro de Exea, lencero y botiguero	Relajada en efígie
1487	Pastor, Miguel	Tendero	Huesca	Casado con Fresina Salvat, alias Pastor	Relajado
1487	Pérez, Antón	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Pérez, Juan	Vicario	[Sevilla]		Relajado
1487	Pérez, Leonor		Zaragoza	Mujer de García López	Relajada en efígie
1487	Quilloe, Esperanza		[...]		Penitenciada
1487	Ram, Juan		Teruel	Hijo de Berenguer Ram	Relajado en efígie
1487	Ram, Mateo	Mercader	Montalbán	Casado con Gracia de Moros	Relajado
1487	Ribas, Jaime de	Mercader	Tauste		Penitenciado
1487	Río, María del		Teruel	Mujer de Gonzalo Ruiz	Penitenciada
1487	Rodríguez, Juan*	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1487	Romeu, Antón, la madre de		Zaragoza		Relajada en efígie
1487	Romeu, Violante*		Zaragoza	Madre de Antonio Romeu	Relajada en efígie
1487	Rueda, Isabel de		Zaragoza	Madre de Pedro Salvador	Penitenciada
1487	Ruiz, Violante		Zaragoza	Viuda de Juan de Santa María	Relajada

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1487	Salvador, Pedro*		Zaragoza	Hijo de Martín Salvador y nieto de Juan de la Abadía	Relajado en efígie
1487	Salvat, Fresma, alias Pastor		Huesca	Mujer de Miguel Pastor, tendero	Relajada
1487	Sánchez, Aldonza		Zaragoza		Penitenciada
1487	Sánchez, Alonso	Jurista	Zaragoza	Padre del prior de Sariñena	Relajado en efígie
1487	Sánchez, Angelina		Zaragoza	Mujer de Guillén de Buisán, mercader	Relajada en efígie
1487	Santángel, Luis de	Caballero	Zaragoza		Relajado
1487	Segovia, Constanza de		Zaragoza	Mujer de Gil de Lacabra, argentero	Relajada en efígie
1487	Tamarit, Olaia		Zaragoza	Mujer de Luis Sánchez, mercader	Relajada en efígie
1487	Tamarit, Valentina*		Zaragoza	Mujer de Juan de Pero Sánchez, notario	Relajada en efígie
1487	Traper, Juan		Zaragoza		Penitenciado
1487	Trigo, Juana		Zaragoza	Mujer de Juan de Altabás, pintor	
1487	Vera, Pedro de	Notario	[...]		Relajado en efígie
1488	Ágreda, María de		Daroca		Penitenciada con confiscación
1488	Aguilar, Gonzalo de	Argentero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Alabanya (Almaina), Miguel	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1488	Álava, Juan de*		Burbáguena		Penitenciado con confiscación
1488	Almazán, Pedro de*		Zaragoza	Hijo de Gilabert de Almazán	Relajado en efígie
1488	Alva, Francisco de	Verguero	[Zaragoza]		Penitenciado
1488	Álvarez, Leonor		Calatayud	Viuda de Esperandeo Ram	
1488	Álvarez, Mayor		[Sevilla]	Mujer de Alfonso Rodríguez	Relajada
1488	Ariza, Esteban de	Pelaire	[Zaragoza]		Relajado
1488	Barvera, Gracia la		[...]		Penitenciada
1488	Bárzena, Cristóbal de		[...]		Penitenciado
1488	Belenquer, Brianda		Zaragoza	Mujer de Juan de Madrid	Relajada en efígie
1488	Belluga, Pedro	Parchero	[...]		Penitenciado
1488	Berdeia, Catalina de		[...]		Penitenciada
1488	Çaragoça, Juan de	Atabalero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Carriaco, Juan de		Tudela		Penitenciado
1488	Climente de la Cavallería, Blanca		Ferreruela (Daroca)		Penitenciada con confiscación
1488	Cortes, Guillén de las		Tudela		Penitenciado
1488	Christian, Juan	Mercader	Daroca		Penitenciado
1488	Christian, Juan	Sastre	Encinacorba		Relajado
1488	Daniel, Gaspar	Especiero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Daniel, Jaime	Barbero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Escobar, Clara*	Costurera	Calatayud		Penitenciada

Fecha	Inculcado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1488	Esplugas, María de		Zaragoza	Hija de Gilabert de Esplugas	Penitenciada
1488	Fajol, Galcerán	Especiero	Huesca		Relajado
1488	Ferrández, Pedro	Panadero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Ferrer, Antonia*		Zaragoza	Madre de Gil de Riera, barbero	Relajada
1488	Ferrer, Leonor		Zaragoza	Mujer de Fernando López, corredor	Relajada
1488	Garriga, Gabriel	Lencero	Zaragoza		Relajado en efigie
1488	Gascón, Juan	Agricultor	[...]		Penitenciado
1488	Gómez, Pedro	Alcalde	Tudela		Penitenciado
1488	Gues, Juan de		Tudela		Penitenciado
1488	Guiot, Miguel	Notario	Zaragoza		Penitenciado
1488	Jiménez, María		Daroca	Viuda de Benito Xavar	Penitenciada con confiscación
1488	Joan Sánchez, Juan de		Zaragoza		Penitenciado
1488	Joan Sánchez, Luis de		Zaragoza		Penitenciado
1488	Julián, Juan	Corredor	[Zaragoza]		Penitenciado
1488	Lanaja, Domingo, mayor	Caballero	Pradilla	Casado con Isabel Coscollán	Relajado
1488	Larroya, Juana		Daroca		Penitenciada con confiscación
1488	López de Abolex, Juan, menor		Daroca		Penitenciado
1488	López, María		Calatayud	Mujer de Pedro de Santa Cruz	Penitenciada
1488	Luna, Gracia de		Zaragoza	Mujer de Antón de Pomar	Penitenciada
1488	Madrid, Juan de		Zaragoza	Casado con Brianda Belenguer	Relajado en efigie
1488	Magallón, Juan de		Tudela		Penitenciado
1488	Malacha, Juana la		Daroca		Relajada
1488	Monarriz, Juan de		Tudela		Penitenciado
1488	Navarro, Pedro		Valencia	Hermano de Jaime Navarro	Relajado <i>post mortem</i>
1488	Ojos Negros, Lope de	Chapinero	Zaragoza		Relajado
1488	Padilla, Antón de		[...]		Penitenciado
1488	Pedrazas, Juan de	Tejedor	[...]		Penitenciado
1488	Pérez de Ariza, Juan	Mercader	Calatayud		
1488	Pérez, Beatriz		[Córdoba]	Mujer de Alonso de Rivera	Relajada
1488	Polo, Pedro	Zapatero	Calatayud		Penitenciado
1488	Prades, Juan de	Tejedor	[...]		Penitenciado
1488	Ram, Violante		Zaragoza	Viuda de Jaime de Altabás	Penitenciada
1488	Ramírez, Bernardo	Mercader	Daroca		Penitenciado
1488	Ramiro González	Vanovero	[...]		Penitenciado
1488	Remírez, Blanca		Daroca		Relajada
1488	Remírez, Guillamona		Daroca	Mujer de Montaña, barbero	Penitenciada con confiscación
1488	Ribas Altas, Aldonza de		Zaragoza		Penitenciada

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1488	Ribera, Alonso de	Médico	[Córdoba]	Casado con Beatriz Xerez [Sevilla]	Relajado
1488	Riglos, Pascual de		Zaragoza		Penitenciado
1488	Rodrigo, Gayán		Tudela		Penitenciado
1488	Rodríguez de Villanueva, Sancho		[...]		Penitenciado con confiscación
1488	Rodríguez, Alonso	Médico	[Sevilla]	Casado con Mayor Álvarez	Relajado
1488	Rodríguez, María		Zaragoza	Mujer de Pedro de Santángel, tapinero	Penitenciada
1488	Ruesta, Catalina de		Zaragoza	Mujer de Pedro Navarro	Penitenciada
1488	Sala, Gracia de		[Andalucía]	Mujer de Juan de Córdova, obrero	Penitenciada
1488	Sánchez, Antón	Mercader	Zaragoza		Penitenciado
1488	Sánchez, Antón	Prior	Zaragoza		Relajado en efígie
1488	Sánchez, Bernart	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1488	Sánchez, Brianda, alias la Merinesa		Zaragoza	Mujer de Juan Ruiz, mercader	Relajada en efígie
1488	Sant Joan, Peregrina		[...]	Viuda de Nicolás Caverio	Penitenciada
[1488]	Sant Jordi, Juan de		Barcelona		Penitenciado
1488	Santa Clara, Pedro de	Cedacero	Calatayud		Penitenciada
1488	Santa María, Gonzalo de	Asesor del Gobernador	Zaragoza	Hijo de Gonzalo García de Santa María y casado con Violante Velviure	Penitenciado
1488	Santángel, Donosa de		Daroca		Relajada
1488	Santángel, Juan Tomás de		Zaragoza	Hijo de mosen Luis de Santángel y casado con Constanza de Francia	Penitenciado
1488	Santángel, Pedro	Prior	Daroca		Penitenciado
1488	Santángel, Salvador, alias el Royo	Mercader	Barbastro		Penitenciado
1488	Segovia, Pedro de	Tendero	Zaragoza		Penitenciado
1488	Torres, Francisco de*	Tendero	Épila		Penitenciado
1488	Tudela, Miguel de		[...]		Penitenciado
1488	Vellera, Juan de*	Zapatero	Barbastro		Penitenciado
1488	Verrozpe, Pedro de		Tudela		Penitenciado
1488	Xerez, Beatriz de		[Castilla]	Mujer de Alonso de Ribera	Relajada
1488	Ximénez Alazán, Aldonza,		Villafeliche (Calatayud)	Viuda de [...]	Penitenciada con confiscación
1488	Zamora, Juan de		[Castilla]		Penitenciado
1488	Zamora, Juan de	Capelero	[Castilla]		Penitenciado
1489	[...], Angelina		[Zaragoza]	Mujer de Leonís, pintor	Penitenciada con confiscación
1489	Alfaro, María de		Alagón	Viuda de [...]	Penitenciada con confiscación
1489	Álvarez, Jaime		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Ariza, Juan de		Calatayud		Relajada <i>post mortem</i>

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1489	Azlor, Juan de	Pellejero	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1489	Baillo, López de	Albardero	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1489	Belenguer, Constanza		Zaragoza	Hija de Juan Belenguer	Penitenciada con confiscación
1489	Benedit, Gracia		Calatayud		
1489	Beraiz, María de		Alagón	Mujer de Martín de San Salvador	Penitenciada con confiscación
1489	Blanas, Antón de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Blancas, Francisco de		Daroca		Penitenciado con confiscación
1489	Buendía, Fernando de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Buendía, Juan de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Burueta, Martín de	Corredor	Alagón		Penitenciado con confiscación
1489	Cañas, Juana de		Alagón		Penitenciada con confiscación
1489	Casafranca, Jaime de		[...]	Casado con Blanca de Cerbellón	Penitenciado con confiscación
1489	Castellón, Luis de	Jurista	Zaragoza		Penitenciado
1489	Cavallería, Blanca de la		Zaragoza	Mujer de Climent de la Cavallería	Penitenciada
1489	Daroca, Pablo de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Daza, Juan		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Daza, María		Calatayud	Viuda de Benito Ram	Relajada <i>post mortem</i>
1489	Durán, Pedro	Argentero	[...]		Penitenciado
1489	Embún, Juan de	Notario	Alagón		Penitenciado con confiscación
1489	Esplugas, Catalina de		Zaragoza	Mujer de [...] Santángel, portero	Penitenciada con confiscación
1489	Esplugas, Violante de		Zaragoza	Mujer de Juan Santa Pau, corredor	Penitenciada con confiscación
1489	Exea, Juan de, menor	Mercader	Alagón		Penitenciado con confiscación
1489	Fajol, Esperandeu	Tendero	Barbastro		
1489	Fajol, Isabel		Huesca	Madre de Galcerán Fajol	Relajada <i>post mortem</i>
1489	Ferrández, María		Zaragoza	Hija de Pedro Ferrández	Penitenciada
1489	Funes, Antón de, menor		Borja		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Funes, María de		Daroca	Mujer de Jaime de Luna	Penitenciada
1489	Garcez, Isabel		Alagón		Penitenciada con confiscación
1489	García, Jaime		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Gascón, Bartolomé	Albardero	Daroca		Penitenciado
1489	Graus, Francina de		Zaragoza	Viuda de Juan de Esperandeu	Relajada
1489	Heredia, Luis de	Notario	Villarroya		
1489	Jaén, Alonso de	Argentero	[Andalucía]		Penitenciado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1489	Jaén, Juan de	Argentero	[Andalucía]		Penitenciado
1489	Jiménez de Rueda (Arruet), Antón		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Lacabra, Jorge de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Latorre, Diego de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	León, Gracia de		Borja	Mujer de Juan de Pasamar	Relajado <i>post mortem</i>
1489	Linyán, Isabel de	Señor jurisdiccional	Cetina		Relajado <i>post mortem</i>
1489	López Coscollán, Juan		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	López de Mayr, Juan		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	López, Fernando		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Luna, Jaime de	Tejedor	Daroca	Casado con María de Funes	Penitenciado
1489	Luna, María de		[...]		Penitenciada con confiscación
1489	Maluenda, Juan de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Martínez Trigos, Aznar		Alagón	Casado con Gracia Salvador	Penitenciado con confiscación
1489	Mateo, Alonso de	Botiguero	Zaragoza		Relajado
1489	Molina, Luis de	Pellejero	Daroca		Penitenciado con confiscación
1489	Molinos, León de		Zaragoza		Relajado
1489	Montanyana, Constanza		[...]	Mujer de Juan de Oviedo	Penitenciada con confiscación
1489	Moros, Felipe de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Moros, María de		Calatayud	Mujer de Ramón López	Relajado <i>post mortem</i>
1489	Naiara, Pedro de		Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1489	Navarro, Juan		Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1489	Oliván, Gracia		Alagón	Mujer de Martín de Burueta, corredor	Penitenciada con confiscación
1489	Ortega, Diego de		[...]		Penitenciado
1489	Ortiz, Gracia		Alagón	Mujer de Juan de Isabel	Penitenciada con confiscación
1489	Oviedo, Juan de	Corredor	[...]	Casado con Constanza Montanyana	Penitenciado
1489	Palomar, Beatriz de		Alagón	Viuda de Valconchat	Penitenciada con confiscación
1489	Pallaresa, Luisa		Barbastro	Viuda de Francisco Pallarés	Penitenciada con confiscación
1489	Pasamar, Juan de		Borja	Casado con Gracia de León	Relajado <i>post mortem</i>
1489	Pereyra, Constanza de		Portugal		Penitenciada con confiscación
1489	Pérez de Castillo, Juan		Alagón		Penitenciado con confiscación
1489	Pertusa, Luis de	Chapinero	Zaragoza	Casado con Leonor de Santa Fe	Penitenciado con confiscación
1489	Pont, Juan del	Agricultor	Zaragoza		Penitenciado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1489	Puertales, Miguel de	Botiguero	Zaragoza		Penitenciado
1489	Pueyo, Guillén del	Botiguero	Zaragoza		Penitenciado
1489	Ramírez, Francisco	Notario	Burbáguena		Absuelto <i>post mortem</i>
1489	Rius, Luis de	Pellejero	Daroca		Penitenciado con confiscación
1489	Romedal, Juan del		Calatayud	Casado con María del Romedal	Relajado <i>post mortem</i>
1489	Romedal, María del		Calatayud	Mujer de Juan del Romedal	Relajada <i>post mortem</i>
1489	Ruiz el Sardinero, Jaime		Borja		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Salvador, Gracia		Alagón	Mujer de Aznar Martínez Trigos	Penitenciada con confiscación
1489	Salvador, Isabel		Almunia de Doña Godina	Viuda de Pedro López	Penitenciada
1489	Salvador, Pedro	Corredor	Zaragoza		Penitenciado
1489	Salvat, Salvadora		Barbastro	Viuda de Antón Bardaxí	Penitenciada con confiscación
1489	Sánchez, Pedro, el Castellano	Argentero	[Castilla]		Relajado
1489	Santa Clara, Simón de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Santa Cruz, Alfonso de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Santa Cruz, Gabriel de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Santángel, Antón de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Santángel, Esperandeu de		Barbastro	Hijo de Leonardo de Santángel	Penitenciado
1489	Santángel, Leonardo de		Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Santángel, Violante de		Huesca	Viuda de Alfonso Gómez, mercader	Relajada <i>post mortem</i>
1489	Sarriá, Miguel de	Argentero	[...]		Penitenciado
1489	Sayas, Juan de	Sastre	Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1489	Tribulet, Catalina		[...]	Mujer de Juan Tribulet, tamborino	Penitenciada con confiscación
1489	Turlán, Esperanza		Zaragoza	Mujer de Jaime Vasall, barbero	Penitenciada con confiscación
1489	Vitoria, Lope de	Bajador	[Zaragoza]		Penitenciado con confiscación
1489	Ximénez, Inés		Alagón	Mujer de Pedro de Tornos	Penitenciada con confiscación
1489	Ximeno, Pedro	Notario	Blesa		Penitenciado
1490	Álava, García de	Clérigo	Burbáguena	Hijo de Juan de Álava	Penitenciado con confiscación
1490	Alcalá, María de		Zaragoza	Viuda de Lope de Santángel	Penitenciada con confiscación
1490	Aldo, Juan, alias Climente		Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1490	Altabás, Violant de		Zaragoza	Viuda de Luis Rossell	Penitenciada con confiscación
1490	Amat, Jaime	Pelaire	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1490	Andús, Leonor de		Ejea de los		Penitenciada con

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
			Caballeros		confiscación
1490	Arto, María de		Luna	Viuda de Juan de Arto	Penitenciada con confiscación
1490	Axalón, Juan de		Ricla		
1490	Bayo, Antona del		Burbáguena		Penitenciada con confiscación
1490	Burgos, María de		Pedrola		Penitenciada con confiscación
1490	Cambila, Francisco		Ejea de los Caballeros		Penitenciado con confiscación
1490	Cambila, María		Ejea de los Caballeros	Hija de Francisco Cambila, mujer de Martín de Palacio	Penitenciada con confiscación
1490	Cardona, Pedro		Daroca		Penitenciado con confiscación
1490	Castillo, Juan		Figueruelas		Penitenciado con confiscación
1490	Castills, Miguel	Sastre	Ejea de los Caballeros		Penitenciado con confiscación
1490	Cavallería, María de la		Zaragoza	Mujer de Luis Sánchez	Absuelta
1490	Crespo, Alfonso el		Novallas		Penitenciado con confiscación
1490	Cubero, Martín		Calamocha		Penitenciado con confiscación
1490	Christian, Jaime*	Mercader	Daroca	Hijo de Juan Christian, mercader	Penitenciado
1490	Delos, Juan	Especiero	Ejea de los Caballeros		Penitenciado con confiscación
1490	Díez, Clara*		Sariñena	Mujer de Martín Díez	Penitenciada
1490	Díez, Constanza		Ejea de los Caballeros	Mujer de Miguel Çorita	Penitenciada con confiscación
1490	Díez, Juan	Mercader	Barbastro		Relajado
1490	Doria, Juan	Sastre	Cariñena	Casado con Gracia de Lacabra	Penitenciado con confiscación
1490	Esperandeu, Antón	Sastre	Tauste		Penitenciado con confiscación
1490	Exea, Martín de	Carnicero	Alagón		Penitenciado con confiscación
1490	Ferrández, Antón		Cariñena		Penitenciado con confiscación
1490	Ferrández, Blanca		Zaragoza	Hija de Pedro Ferrández y Blanquina Ferrández	Penitenciada con confiscación
1490	Ferrández, Isabel		Zaragoza	Hija de Pedro Ferrández y Blanquina Ferrández	Penitenciada con confiscación
1490	Ferriz, Luis	Clérigo	Zaragoza		Relajado
1490	Francisco, Juan, mayor		Ejea de los Caballeros	Casado con Leonor	Penitenciado con confiscación
1490	Franch, Pablo	Corredor	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1490	Gallinero, Miguel		Borja		Penitenciado con confiscación

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1490	García, Isabel		Daroca	Viuda de Juan Díez, corredor	Penitenciada con confiscación
1490	García, Juana		[...]	Viuda de Juan Fierro, notario	Penitenciada con confiscación
1490	Gurrea, Juan de	Pellejero	Ejea de los Caballeros		Penitenciado con confiscación
1490	Jález, Bartolomé de		Báguena		Penitenciado con confiscación
1490	Joan, Miguel	Colchero	Pedrola		Penitenciado con confiscación
1490	Lacabra, Gracia de		Cariñena	Mujer de Juan Doria	Penitenciada con confiscación
1490	León, García de		Mallén		Penitenciado con confiscación
1490	León, Jaime de	Sastre	Mallén		Penitenciado con confiscación
1490	López Coscalán, Juan*	Mercader	Calatayud	Hijo de Ramón López	Penitenciado
1490	Luna, Pedro de		Barbastro		
1490	Méndez, Antón		Arándiga		Penitenciado con confiscación
1490	Molina, Juan de		Ariza		Penitenciada con confiscación
1490	Navarro, Francisco		Calamocha		Penitenciado con confiscación
1490	Navarro, Martín		Luna		Penitenciado con confiscación
1490	Oliván, Catalina		Alagón	Mujer de Juan Pérez Castillo	Penitenciada con confiscación
1490	Ortiz, Juan	Corredor	Mallén		Penitenciado con confiscación
1490	Palomar, Juan de	Agricultor	Alagón		Penitenciado
1490	Parejo, Diego*	Sastre	Cariñena		Penitenciado con confiscación
1490	Portugalete, Elvira de		[...]		Penitenciada con confiscación
1490	Prat, Catalina de		Ejea de los Caballeros	Viuda de Antón el Farto	Penitenciada con confiscación
1490	Ram, Jaime		Monzón	Padre de Berenguer Ram, jurista	Relajado
1490	Roda, Pedro de		Tauste		Penitenciado con confiscación
1490	Ruesta, María de		Tauste		Penitenciada con confiscación
1490	Sabastián, Sancha		Tudela		Penitenciada con confiscación
1490	Sada, Miguel	Tejedor	Tauste		Penitenciado con confiscación
1490	Salvador, Violante		Alagón	Mujer de Miguel de Exea, sastre	Penitenciada con confiscación
1490	Sánchez, Luis		Zaragoza	Casado con María de la Cavallería	Absuelto

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1490	Sant Joan, Catalina de		Tauste	Mujer de Jaime de Agón	Penitenciada con confiscación
1490	Sant Joan, Gracia de		Tauste	Mujer de Antón de Luna, obrero y podador	Penitenciada con confiscación
1490	Sant Joan, Martina de		Tauste	Mujer de Andrés el Aldeano, tamborino	Penitenciada con confiscación
1490	Santa Cruz, Angelina de		Ricla	Mujer de Juan Ximeno, caballero	Penitenciada con confiscación
1490	Santa Cruz, Pascual de		Ejea de los Caballeros		Penitenciado con confiscación
1490	Santa Fe, Esperanza		Sariñena	Mujer de Pedro Gómez	Penitenciada
1490	Santa Fe, María de		Alagón	Mujer de Juan de Exea	Penitenciada con confiscación
1490	Santa Fe, María de		Ejea de los Caballeros	Viuda de Luis de Santa Cruz	Penitenciada con confiscación
1490	Santángel, Isabel de		Tarazona	Viuda de Jimeno Cabrillas	Relajada
1490	Santángel, Violante		Zaragoza	Mujer de Gilabert de Almazán	Penitenciada
1490	Segovia, Álvaro de, menor	Mercader	Zaragoza	Hijo de Álvaro de Segovia, casado con Clara Mateu	Penitenciado con confiscación
1490	Serrano, Jordana		Ejea de los Caballeros	Viuda de Juan de Santa Fe	Penitenciada con confiscación
1490	Setiembre, Gil de	Carnicero	[Zaragoza]		Penitenciado con confiscación
1490	Setiembre, Gracia de		[Zaragoza]	Hija de Gil de Setiembre	Penitenciada con confiscación
1490	Setiembre, Miguela de		[Zaragoza]	Hermana de Gracia de Setiembre	Penitenciada
1490	Simal, Antonia		Zaragoza	Mujer de Juan de Moneva, tendero	Penitenciada con confiscación
1490	Tamarit, Beatriz de		Zaragoza	Mujer de micer Alonso Sánchez	Penitenciada - Relajada
1490	Tamarit, Leonor de		Zaragoza	Mujer de Juan de Joan Sánchez	Penitenciada - Relajada
1490	Taraçona, Fernando de	Tamborino	Arándiga	Casado con María de Serra	Penitenciado con confiscación
1490	Torija, Fernando de	Notario	Épila		Penitenciado con confiscación
1490	Torrellas, Berenguer de*	Notario	Zaragoza		Relajado <i>post mortem</i>
1490	Torrellas, Violant de	Notario	Zaragoza		Penitenciada con confiscación
1490	Traper, Jaime	Mercader	Zaragoza		Penitenciado con confiscación
1490	Urgel, Jaime de*	Agricultor	Ricla		Penitenciado con confiscación
[1490]	Vives, Pau	Mercader	Valencia		
1490	Ximénez Exalón, Juan		Ricla		Penitenciado con confiscación
1491	[...], Jaime	Médico	[Zaragoza]		Penitenciado
1491	Abella, Pedro	Pellejero	Barbastro		Penitenciado
1491	Artal, Jaime de		[Zaragoza]		Penitenciado

Fecha	Inculcado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1491	Artigas, Tomás	Corredor	Zaragoza	Hijo de Juan de Artigas	Penitenciado
1491	Bardaxí, Brianda de		[...]		Penitenciada
1491	Benedit, Martín	Notario	Andorra (Teruel)		Relajado
1491	Cavallería, Fernando de la		Zaragoza		Penitenciado
1491	Cavallería, Juan de la		Zaragoza	Padre de Dionis de la Cavallería	Relajado <i>post mortem</i>
1491	Cavallería, Luis de la	Camarero de La Seo	Zaragoza	Hijo de Luis de la Cavallería	Penitenciado
1491	Cavallería, Pedro de la	Jurista	Zaragoza		Penitenciado
1491	Cervillas, Isabel		Zaragoza	Mujer de Pedro de Almazán	Relajada
1491	Eli, Andrés de		Zaragoza		Penitenciado
1491	Eli, Gaspar de		Zaragoza		Penitenciado
1491	Exea, Martín de	Mercader	Zaragoza		Penitenciado
1491	Ezpel, Francisco de	Clérigo	Ejea de los Caballeros		Penitenciado
1491	Ferrer, Pedro	Sastre	Calatayud	Marido de Catalina de Funes	
1491	Funes, Catalina de		Calatayud	Mujer de Pedro Ferrer, zapatero	
1491	García, Jaime	Mercader	Zaragoza		Relajado
1491	Jamel, Leonardo de		Zaragoza		Relajado
1491	Layza, Juana de		Zaragoza	Mujer de Diego de Layza	Relajada
1491	León, Galcerán de		[Zaragoza]		Penitenciado
1491	López, Pablo	Jurista	Zaragoza		Penitenciado
1491	López, Ramón	Mercader	Zaragoza		Penitenciado
1491	Lunel, Jaime		Daroca		Penitenciado
1491	Núñez, Isabel		Zaragoza		Relajada
1491	Ribas Altas, Beatriz de		Zaragoza	Mujer de Juan de la Cavallería	Penitenciada
1491	Ribas, Juan de	Jurista	Zaragoza		Penitenciado
1491	Riera, Gil de	Cirujano	Zaragoza		Relajado
1491	Sánchez, Juan	Argentero	Zaragoza		Penitenciado
1491	Sánchez, Juan	Jurista	Zaragoza	Hijo de Antón Sánchez; casado con María Sánchez	Penitenciado
1491	Santa Clara, Jaime de	Corredor	Calatayud		Penitenciado
1491	Santa Cruz, Alonso de	Caballero	Zaragoza		Relajado
1491	Santa Cruz, Jaime de	Mercader	Zaragoza		Penitenciado
1491	Santa Fe, Jaime		Tarazona	Hijo de Pedro de Santa Fe	Relajado
1491	Santángel, Luis de		Zaragoza	Hijo de mosen Luis de Santángel	Penitenciado
1491	Tomás, Pedro	Pellejero	Bolea		Penitenciado
1491	Tordesillas, Juan de	Bonetero	Zaragoza		Relajado
1492	[...], Aldonza		Hijar	Mujer de Guillermo Ramírez	Penitenciada
1492	Añón, Jimeno		Almunia de Doña Godina	Casado con Isabel Sánchez	Penitenciado

Fecha	Inculpado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1492	Artigas, Gracia de		Zaragoza	Mujer de Antón Romeu	Relajada en efígie
1492	Belenguer, Aldonza		Zaragoza		Relajada en efígie
1492	Beltrán, Beatriz		Zaragoza	Madre de Pedro de la Cavallería	Penitenciada
1492	Bon, Beatriz		Zaragoza	Mujer de Gilabert Esplugás	Relajada
1492	Bona, María, alias Salvador		Zaragoza	Mujer de Pascual Arcayne	Relajada
1492	Canyada, Miguel de la, alias Rebolledo		[...]		Penitenciado
1492	Casanate, Teresa		Zaragoza	Mujer de García de Moros	Penitenciada
1492	Castro, Violante de		Alagón	Viuda de Antón de Castro	Penitenciada
1492	Cavallería, Gaspar de la		Zaragoza		Penitenciado
1492	Cervera, Inés		[...]	Mujer de Juan Vallobar	Penitenciada
1492	Cubels, María		Alcañiz		Penitenciada
1492	Eli, Leonardo de		Zaragoza		Relajado
1492	Esperandeu, Juan, menor	Zapatero	Calatayud		Penitenciado
1492	Exea, Juan de, mayor		Alagón		Penitenciado
1492	Ferrando, Jaime	Zapatero	Belchite		Penitenciado
1492	Galcerán, Guillermo	Zapatero	[...]		Penitenciado
1492	González, Luis	Caballero	Calatayud	Yerno de García de Moros	Penitenciado
1492	Gutierrez, Constanza		Hijar	Viuda	Penitenciada
1492	Jassa, Leonor de		Zaragoza	Mujer de [...] Traper	Penitenciada
1492	Joan Díez, Juan*	Caballero	Belchite		Penitenciado
1492	Júnquez, Catalina		Zaragoza		Relajada en efígie
1492	Júnquez, Violante		Zaragoza		Relajada en efígie
1492	Lacabra, Pedro de	Mercader	Zaragoza	Hijo de Jorge Lacabra e Isabel Lunel	Penitenciado
1492	López, Gil	Mercader	Zaragoza		Relajado en efígie
1492	Luna, Violante		Torre del Conde		Penitenciada
1492	Macipe, Justina		Zaragoza	Mujer de Leonardo de Eli	Relajada
1492	Marcén, Agustín	Caballero	Tarazona		Penitenciado
1492	Moreno, Juan	Tejedor	[...]		Penitenciado
1492	Muñoz, Juana		Zaragoza	Mujer de Pedro Salvador	Relajada en efígie
1492	Paternoy, Sancho de	Maestre racional	Zaragoza	Hijo de Ciprés Paternoy; casado con Aldonza Gordo	Penitenciado
1492	Peralta, Yolanda de		[...]		Penitenciada
1492	Ram, Juan		Zaragoza		Relajado
1492	Ramón, Jaime	Mercader	Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1492	Remírez, Guillermo		Hijar	Casado con Aldonza	Penitenciado
1492	Río, María del		Huesca		Penitenciada
1492	Rípol, Gracia		Zaragoza	Mujer de Fernando de Montesa	Penitenciada
1492	Romeu, Aldonza*		Alcañiz	Mujer de Juan Ferrando, notario	Relajada en efígie

Fecha	Inculcado	Profesión	Localidad	Vínculos familiares	Condena
1492	Romeu, Antón	Mercader	Zaragoza	Casado con Gracia de Artigas	Relajado en efigie
1492	Rosales, Magdalena		Zaragoza		Relajada en efigie
1492	Ruysillas, Isabel de		Zaragoza	Mujer de Pedro de Almenara	Relajada
1492	Sánchez, Isabel		Zaragoza	Mujer de Antón Ximeno	Penitenciada
1492	Sánchez, María		Zaragoza	Mujer de micer Juan Sánchez	Penitenciada
1492	Sánchez, Violante		Zaragoza	Viuda de García Montañés	
1492	Santa Clara, Pedro de	Argentero	Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1492	Santa Cruz, Juan de		Zaragoza	Hijo de Gaspar de Santa Cruz	Penitenciado
1492	Santa Fe, Leonardo	Notario	Calatayud		Relajado <i>post mortem</i>
1492	Santa Fe, Mila de		Tarazona	Mujer de García de Araviano	Relajada
1492	Santángel, Juana de		[...]	Mujer de Pedro de Santa Fe	Penitenciada
1492	Santángel, Luis de	Mercader	Zaragoza		Relajado en efigie

**CUADRO 2. JUDEOCONVERSOS PROCESADOS POR EL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN DE
TERUEL (1484-86)**

Incoación	Procesado	Profesión	Vínculos familiares	Sentencia ²⁷²⁵	Ejecución
18.02.1486	[...] Gracia		Mujer de Manuel de Puxmija, mayor	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	[...] Luna		Mujer de Juan de Puxmija	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
24.10.1485	Alonso, Fernando, alias Salinero			Absuelto	03.08.1487
21.01.1486	Belluga, Francisco		Marido de Violante Sánchez Exarch	Relajado en efígie	19.04.1486
18.02.1486	Beltrán, Francisca (m. 1470)		Segunda mujer de Francisco Martínez de Rueda, alias Tristán	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Besant, Belenguer, alias Acho		Casado con Clara de Puxmija	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
11.10.1484	Besant, Brianda		Mujer de Luis de Santángel	Relajada	17.03.1486
15.10.1484	Besant, Donosa		Mujer de Antón Ruiz	Relajada	7.01.1486
18.02.1486	Besant, Francisco		Hijo de Belenguer Besante y Clara Puixmija	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Besant, Gonzalo		Hijo de Belenguer Besante y Clara Puixmija	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Besant, Gracia (m. 1460)		Primera mujer de Francisco Martínez de Rueda, alias Tristán	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Besant, Manuel		Hijo de Belenguer Besante y Clara Puixmija	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
15.10.1484	Besant, Pau		Viudo de Castellana Genzor	Penitenciado	10.06.1486
18.02.1486	Besant, Tolosana		Mujer de Juan Gracián, jurista, y hermana de Pau Besant	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
24.01.1486	Catorze, Violante		Mujer de Manuel de Puixmija, notario	Relajada en efígie	19.04.1486
27.09.1485	Celi, Aldonza		Mujer de Luis Gotor	Penitenciado	4.03.1486
18.02.1486	Celi, Juan	Asesor		Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
30.01.1486	Garcés de Marzilla, García		Marido de Leonor de Santángel	Penitenciado	9.06.1486
14.10.1484	García, Fernando	Notario	Marido de Gracia Pomar	Absuelto	16.07.1487
18.02.1486	Genzor, Castellana		Mujer de Pau Besant	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
11.10.1484	Gil Ruiz, Gil de, alias el Dentado	Mercader	Marido de Violante de Santángel	Relajado en efígie	30.08.1485
17.08.1485	Gil, Juan	Nuncio		Relajado en efígie	19.04.1486
29.11.1484	Gonzalvo Ruiz, Gil de		Marido de Gracia Ruiz	Relajado en efígie	30.08.1485
14.08.1485	Gracián, Aldonza		Mujer de Gil Gracián	Relajada	7.01.1486

²⁷²⁵ En los supuestos en que la ejecución de la sentencia no se realice en Teruel, se señalará de modo especial: Valencia* o Zaragoza**.

Incoación	Procesado	Profesión	Vínculos familiares	Sentencia ²⁷²⁵	Ejecución
04.12.1484	Gracián, Donosa		Viuda de Santiago de Esplugás	Penitenciada	18.03.1486
[...]	Gracián, Gil	Jurista		Penitenciado con confiscación**	25.01.1489
18.02.1486	Gracián, Luis (m. 1486)	Jurista		Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
15.10.1484	Jiménez, Gracia		Viuda de Fernando Ram	Relajado en efígie	7.01.1486
[...]	López, Ferrando			Penitenciado**	17.12.1486
24.01.1486	Marcilla, Beatriz de		Mujer de Pedro Ruiz	Relajada en efígie	19.04.1486
17.07.1484	Martínez de Rueda, Francisco, alias Tristán		Casado en tres nupcias	Relajado	7.01.1486
18.02.1486	Martínez de Rueda, Tristán, el viejo		Marido de Francisca	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Martínez de Santángel, Violante		Mujer de Gonzalvo Ruiz, el viejo	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Martínez Rosel, Francisca		Mujer de Francés Puixmija	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
15.10.1484	Martínez Santángel, Jaime, mayor		Marido de Rita Besant	Relajado	7.01.1486
30.11.1484	Martínez Santángel, Jaime, menor		Hijo de Jaime Martínez Santángel, mayor	Relajado**	21.03.1488
13.02.1486	Moncada, Tolosana		Mujer de Alfonso de Santángel	Penitenciada	4.03.1486
18.02.1486	Moncada, Tolosana		Mujer de Juan Sánchez Exarch	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
03.05.1485	Navarro, Isabel		Viuda de Rodrigo Álvarez de León	Relajada	17.03.1486
27.09.1485	Navarro, Úrsula		Mujer de Pedro Pomar	Relajada	17.03.1486
21.01.1486	Pérez, Esperanza		Mujer de Guillermo Pérez, el botiguero	Relajada en efígie	19.04.1486
17.11.1486	Pérez, Guillermo	Botiguero	Marido de Esperanza Pérez	Relajado*	3.06.1502
[...]	Pomar, Gracia		Mujer de Ferrando García	Penitenciada	4.03.1486
[...]	Pomar, Jaime		Hermano de Pedro Pomar	Relajado	7.01.1486
30.11.1484	Pomar, Pedro, mayor	Mercader	Marido de Úrsula Navarro	Relajado	7.01.1486
18.02.1486	Puixmija, Clara de		Mujer de Belenguer Besante, alias Acho	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
24.10.1484	Puixmija, Francisco de		Marido de Martina Rosel	Relajado	7.01.1486
17.11.1486	Puixmija, Francisco, alias Francés el Largo			Relajado*	3.06.1502
18.02.1486	Puixmija, Juan de		Marido de Luna	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
17.11.1485	Puixmija, Manuel	Notario	Marido de Violante Catorce e hijo de Francés de Puixmija y Francisca Martínez	Penitenciado	18.03.1486
18.02.1486	Puixmija, Manuel de, mayor	Notario	Marido de Gracia	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
18.02.1486	Puixmija, Tolosana		Mujer de Juan Sánchez Exarch, el viejo	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486

Incoación	Procesado	Profesión	Vínculos familiares	Sentencia ²⁷²⁵	Ejecución
24.01.1486	Puixmija, Violante de		Mujer de Juan de Toledo	Relajada en efígie	19.04.1486
14.10.1484	Ram, Berenguer	Mercader	Hijo de Sendina	Relajado en efígie	30.08.1485
18.02.1486	Ram, Fernando		Marido de Gracia Jiménez e hijo de Belenguer Ram	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
30.07.1486	Ram, Fernando		Marido de Aldonza Ruiz	Relajado en efígie	27.04.1486
[...]	Ram, Juan		Hermano de Ferrando Ram e hijo de Berenguer Ram; yerno de Juan de Pero Sánchez	Relajado en efígie	27.04.1486
18.02.1486	Ram, Juan	Canónigo	Hijo de Sendina y hermano de Berenguer Ram	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
27.09.1485	Río, María del		Mujer de Gonzalo Ruiz, el Generalero	Penitenciada**	20.05.1487
18.02.1486	Ruiz, Beatriz		Mujer de Gil Ruiz, mayor	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
30.01.1486	Ruiz, Aldonza		Mujer de Fernando Ram	Relajada en efígie	19.04.1486
11.10.1484	Ruiz, Donosa		Viuda de Juan Ruiz	Relajada en efígie	30.08.1485
16.11.1485	Ruiz, Galván		Hijo de Gil de Gonzalvo Ruiz	Relajado*	3.06.1502
30.01.1486	Ruiz, Gil, alias de Lacabra	Clérigo	Hermano de Pedro Lacabra	Relajado en efígie	19.04.1486
18.02.1486	Ruiz, Gil, el viejo		Marido de Beatriz	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
16.11.1486	Ruiz, Gil, menor		Hijo de Gil de Gil Ruiz, alias el dentado	Relajado en efígie	30.08.1485
09.11.1484	Ruiz, Gonzalo, mayor		Padre de Gil de Gonzalo Ruiz	Relajado en efígie	30.08.1485
18.02.1486	Ruiz, Gonzalo, el viejo			Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
28.11.1485	Ruiz, Gracia		Hija de Antón Ruiz y Donosa Besant	Penitenciada	20.03.1486
30.11.1484	Ruiz, Gracia		Mujer de Gil de Gonzalvo Ruiz e hija de Antón Ruiz	Relajada en efígie	7.01.1486
18.02.1486	Ruiz, Juan, el Generalero		Marido de Donosa Ruiz	Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486
17.01.1486	Ruiz, Violante		Mujer de Pedro Martínez de Marcilla	Relajada en efígie	27.01.1487
24.10.1484	Sánchez Exarch, Juan el Royo,	Mercader	Marido de Rita de Toledo	Relajado	7.01.1486
29.12.1485	Santángel, Alba, doncella		Hija de Jaime Martínez de Santángel, el viejo	Penitenciada	20.03.1486
15.10.1484	Santángel, Alfonso		Marido de Tolosana Moncada e hijo de Jaime Martínez de Santángel, mayor,	Relajado en efígie	16.07.1487
07.12.1485	Santángel, Brianda		Mujer de Juan Garcés de Marcilla, Comendador de San Marco, e hija de Jaime Martínez Santángel, mayor	Penitenciada	20.03.1486
29.12.1485	Santángel, Leonor		Hija de Jaime Martínez de Santángel, menor, y esposa de García Garcés de	Penitenciada	20.03.1486

Incoación	Procesado	Profesión	Vínculos familiares	Sentencia ²⁷²⁵	Ejecución
			Marcilla		
11.10.1484	Santángel, Luis		Marido de Brianda Besant e hijo de Jaime Martínez de Santángel, mayor.	Relajado	17.03.1486
11.10.1484	Santángel, Violante		Casada con Gil de Gil Ruiz, alias Dentudo	Relajada en efigie	30.08.1485
29.12.1485	Santángel, Violante, doncella		Hija de Jaime de Santángel, menor	Penitenciada	20.03.1486
18.02.1486	Sendina		Madre de los Ram	Relajada <i>post mortem</i>	17.05.1486
15.10.1484	Toledo, Diego de	Mercader	Marido de Catalina Álvarez	Relajado	7.01.1486
05.08.1485	Toledo, Juan de		Marido de Voilante Puixmija	Relajado en efigie	19.04.1486
16.11.1486	Toledo, Luis de		Hijo de Diego de Toledo	Relajado*	3.06.1502
<10.01.1486	Toledo, Rita		Mujer de Juan Sánchez Exarch, alias el Royo	Penitenciado	4.03.1486
18.02.1486	Vacas, Gil de las			Relajado <i>post mortem</i>	17.05.1486

RESUMEN

La presente investigación analiza la axiología y cosmovisión de las judeoconversas viudas procesadas por la Inquisición en el reino de Aragón en su período fundacional, cuya marginalidad viene determinada por su condición de mujeres, viudas y descendientes de judíos.

Con este propósito se han consultado los procesos inquisitoriales –así como la documentación concomitante relativa a la Receptoría de los bienes confiscados– que se custodian en diversos archivos locales, nacionales y europeos relativos a los tribunales de distrito de Zaragoza (1484-92) y Teruel (1484-86). Entre los más destacados cabe señalar: Archivo Histórico Provincial de Zaragoza; Archivo del Seminario Conciliar de Zaragoza; Archivo Histórico Nacional de Madrid; Archivo del Reino de Valencia, Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona; Archives Nationales de Paris & British Library of London. Fruto de ese estudio de campo se han rescatado veinticuatro biografías.

En el tribunal de Zaragoza se han identificado en torno a quinientas personas, mientras que en la sede de Teruel, de una trayectoria más breve, la cifra aproximada es de ochenta procesados. Según dicho cómputo, las viudas encausadas bajo la sospecha de herejía judaizante significan en torno al 4% del total. A este universo se agregarían, aunque no fueron objeto de acciones jurisdiccionales directas, las viudas “emocionales”, cuya familia se convierte al cristianismo, y las viudas “sobrevenidas”, cuyos maridos son relajados al brazo secular, con lo que su relieve es superior a lo que refleja la mera cuantificación.

En la hermenéutica textual se han utilizado diversas categorías de las ciencias antropológicas: el código sociocultural, el estudio de género, la perspectiva etnohistórica, la narrativa de la memoria social, el método constructivista, el análisis semántico y los usos y códigos religiosos. Se trata de indagar en el mundo espiritual de unas viudas específicas, judeoconversas, que viven en un tiempo y espacio determinados, y reconstruir una parte de su sistema de creencias en un universo liminal, sintiéndose muchas de ellas *transterradas* de la gran familia hispanojudía y rechazadas por la cristiana de adopción.

Los poliédricos procesos inquisitoriales constituyen, pese a sus limitaciones, una fuente excepcional, ya que se comporta a modo de hipertexto, cuando no palimpsesto, donde los notarios pueden filtrar, solo hasta cierto punto, los testimonios, ya que reproducen sus declaraciones de manera diegética. Empero, esta “transcodificación” tiene un componente real al realizarse en sede judicial y buscar como fin último elucidar el grado y la comisión de la herejía.

La mayoría son hijas de los judíos que abjuraron de su religión con motivo de la Disputa de Tortosa (1412-13), cuya capacidad para rehusar el bautismo fue muy inferior entre las mujeres, máxime si tenían una situación económica modesta. Conocen el judaísmo por las referencias de su juventud o consideran la conversión de sus progenitores como algo lejano, cuando no reprochable, de modo que están abocadas a que su gesto no sea autóctono ni interiorizado sino aprendido. Todas ellas, salvo pequeñas excepciones, son procesadas por el Santo Oficio en su madurez, cuando no en la ancianidad.

La viudez es un estado ambiguo, incluso transgresor, pues se considera como una etapa que dota a la mujer de potenciales privilegios. Empero, compartiendo estado pero no edad, estatus económico o contexto (familiar, social, personal, etc.) presentan una gran heterogeneidad. Su perfil económico es fiel reflejo del plexo social de los círculos conversos, de modo que sus maridos han sido mercaderes, artesanos o juristas, siendo uno de los exponentes de la situación material de la familia la contratación o no de servicio doméstico.

Las que pertenecen a los estratos superiores, respaldadas por la dote y gracias al régimen foral de usufructo, constituyen un grupo muy activo en las ciudades, tomando las riendas de la familia, porque las que carecen de recursos se ven abocadas a la soledad y al desamparo, y ocasionalmente a casar de nuevo por la depauperación de su economía o la inseguridad familiar. La viudedad alcanza los dos extremos del espectro, desde la vulnerabilidad a la independencia y auténtica mayoría de edad.

A tenor de las sentencias, en su gran mayoría son penitenciadas, con la agravante de que, no habiendo confesado en período de Gracia o habiendo sido delatadas, pierden sus bienes, de modo que son condenadas al ostracismo social. Es más, la acción inquisitorial les obliga a una reagrupación familiar, tras perder su casa, teniendo que trasladarse al hogar de sus hijos, padres, yernos o suegros.

En el diafragma de valores de estas conversas de segunda generación predomina el componente cultural-creencial y no tanto doctrinal, pues se mueven en el ámbito de ritos y creencias, transmitidos de generación en generación –el judaísmo es una religión inculturada–, como los usos culinarios, la observancia sabática o las normas de pureza, a pesar de que los inquisidores hagan converger ambas categorías.

A ello se une un fuerte factor de socialización, en aras de paliar la soledad, la tristeza y la intersticialidad (“insularidad liminar”). De hecho, la identidad grupal se fragua en la comensalidad festiva, los ritos de paso, las creencias compartidas y las redes familiares, amicales y vecinales. La feminización de espacios discurre paralela del nuevo *minimundus* de la ciudad bajomedieval, donde lo “público” toma la acepción de abierto a la mirada de los otros; ámbitos de sociabilidad amplia o anónima.

La red parroquial, como antes lo fue la sinagoga, configura los espacios y consolida los vínculos vecinales adscritos a un ámbito territorial determinados. La auténtica vecindad implica cercanía, contactos asiduos, cotidianeidad y lechos de sociabilidad. Su libertad es relacional, de manera que es una libertad “con”,

entendida como hermandad, consuelo en mutua compañía, acogimiento y hospitalidad. La soledad acrecienta los círculos de feminidad, al perder las conexiones con el exterior, donde, por ende, se sienten libres para pronunciarse con asertividad, al hallarse entre pares.

En las ceremonias corales se exaltan los valores femeninos de la casa, la familia, el linaje, lo interior, lo íntimo, lo doméstico, máxime tratándose de fiestas en que las mujeres elaboran los alimentos, de modo que tienen en sus manos parte del material simbólico. Se ritualiza lo cotidiano (alimentos, manteles, vajilla, luces), y se magnifica el tiempo y la conducta, pues lo doméstico se transforma en público al colectivizar el festejo. Preparan las recetas de las próximas (abuelas, madres, amigas); son emanación de la historia familiar y son redes femeninas, enseñanzas, oralidad y experiencias que se transmiten de mujer a mujer, y crean lazos de sabiduría.

Convierten su casa en un tabernáculo donde crean un espacio de santidad; su hogar es su bastión cultural que alberga hábitos y costumbres que le confieren sentido de permanencia y pertenencia. Incrementan la escenografía del disimulo y el fingimiento en los espacios públicos o semipúblicos, y comienzan a encriptar tímidamente sus prácticas intramuros; solo en la generación nacida del Edicto de expulsión se extiende el auténtico criptojudasmo.

Los inquisidores representan el discurso de poder patriarcal y etnocéntrico por excelencia, asumiendo el *constructo* femenino emanado de la educación recibida en el contexto de la sociedad en la que viven. Sus ministros transforman la percepción que los cristianos viejos tenían de sí mismos y de los otros, pues modela la Otredad y estigmatiza a sus vecinos como herejes potenciales.

Partiendo de la presunción de culpabilidad, bajo la principio *in dubio pro fidei*, el tribunal tipifica la heterodoxia mediante estereotipos construidos sobre comportamientos y manifestaciones externas, equiparando las costumbres con las creencias más íntimas. Su eficacia se ampara en la posibilidad de interceptar el

delito y su intencionalidad por vía sintomatológica. De hecho, la denuncia del fiscal actúa de *vademécum* de conductas.

El Santo Oficio actúa como un radar dotado de un “complejo sistema de escuchas”, aprovechando que el espacio en el que viven las conversas es poroso, y donde la intimidad prácticamente no existe, de modo que sospechas y delaciones provocan un enorme distanciamiento moral. A ello contribuye poderosamente la subjetivación de sus narrativas, donde se admite en la testificación de los comparecientes, siempre prestada so capa de secreto, la convicción, la presunción o la mera sospecha intuitiva, que en ocasiones no encubre sino viejas rencillas y rencores. El magma de la *diffamatio*, la murmuración y el rumor generan miedo e inestabilidad emocional, bajo la túnica de la desconfianza, quebrando afectos y solidaridades.

Ellas mantienen estrategias dialógicas distintas, dependen de su personalidad (edad, fortaleza, psiquismo), entereza y capacidad de resistir, de oponerse, sabiendo que libran un pugilato desigual en que han de adoptar un determinado discurso verbal (sumisión, contrición, solicitud de perdón, reconocimiento de su condición de pecadriz, etc.) y gestual (llanto, genuflexión, juramento, etc.) para obtener un tratamiento más benévolo. El discurso de sus biografías es siempre un tiempo narrado, pensado y recreado desde el presente, reconstruyendo fragmentos vitales donde se conjuga la memoria y el olvido.

ABSTRACT

This research analyzes the axiology and the worldview of the Judeoconvert widows indicted by the Inquisition in Aragon in the foundational period, whose marginalization is determined by their condition of women, widows and descendants of Jews.

I have consulted the inquisitorial trials which are preserved in various local, national and European archives relating to the district courts of Zaragoza (1484-92) and Teruel (1484-86). The most outstanding include: the Provincial Archive of Zaragoza; the Conciliar Seminary Archive of Zaragoza; the National Historical Archive of Madrid; the Archive of the Kingdom of Valencia, the Archive of the Crown of Aragon of Barcelona; National Archives of Paris & the British Library of London. As a result of this field research I have rescued twenty-four biographies.

In the Court of Zaragoza I have identified five hundred individuals, while in Teruel, about eighty indicted individuals with a brief trajectory. Widows prosecuted for Jewish heresy account for 4% of the total. In this universe we would add, the emotional widows whose family converted to Christianity, and women whose husbands were sentenced to the death penalty by the Inquisition.

Different categories have been used in the hermeneutical approach: the socio-cultural code, gender studies, the ethno-historical perspective, the narrative of social memory, the constructivist method, cogmotion, semantic analysis and religious codes.

Inquisitorial trials records are, despite their limitations, an exceptional source, since they behave as a hypertext, where notaries can only relatively filter a testimony, since they reproduce the statements in a *diegetic* way, but this transcoding has a real component when held in court.

Most of them are daughters of Jews who abjured on the occasion of the Dispute of Tortosa (1412-13). They know about Judaism from references of their youth or consider the conversion of their parents as something distant. The majority of these women are indicted by the Holy Office in their maturity, or in their old age.

Widowhood is an ambiguous, even transgressor state, because it is considered to be a stage that empowers women with potential privileges. Their economic, social and family profile reflects the heterogeneity of the convert circles, as their husbands could have been merchants, artisans or jurists. Those who belong to the upper levels, supported by their dowry and thanks to the usufruct, support their families economically. The lack of sufficient resources lay them open to loneliness and helplessness, and they must occasionally get married again on account of their family's economic insecurity. The widow reaches the two extremes, from vulnerability to independence.

According to judgments, the vast majority of them are damned to penitence with the aggravating factor that, not having confessed in Grace Period or having been denounced, they lose their patrimony, and are condemned to social ostracism. Moreover, the inquisitorial action forces them, after losing their house, to move to the home of their children, parents, sons-in-laws or father-in-laws.

In the universe of values regarding these second generation of Judeoconverts, the cultural component predominates instead of the doctrinal one, because it moves in the scope of rites and beliefs, transmitted from generation to generation, such as the culinary uses, sabbatical observance or purity standards. In addition, there is a strong socialization factor in order to alleviate loneliness, sadness, and their *interstitiality*. In fact, identity and group identification is consolidated in

festive sociability, rites of passage, shared beliefs and in the context of family, friends and neighborhood solidarities.

The parish network, as it was before the synagogue, configures spaces and strengthens neighbourhood links which imply physical proximity, frequent contacts, communicational affectivity and subtle sociability. Their freedom is relational, that is, brotherhood, mutual company and hospitality. Loneliness increases the circles of femininity, where they feel free to find themselves support among peers.

Choral ceremonies exalt the female values of home, family, lineage and the inner surface, especially during festive celebrations (*Sabbat, Quippur, Pessah*, etc.) where women cooked, so they have part of the symbolic material in their hands. They ritualize daily life (food, tablecloths, crockery, lights) and magnify time and behavior, as the domestic becomes public.

The inquisitors represent the patriarchal and ethnocentric discourse par excellence. These magistrates transformed the perception the old Christians had of themselves and of *Others*, because they patterned otherness and stigmatized their neighbours as potential heretics. On the basis of the presumption of guilt, under the principle *in dubio pro fidei*, the court criminalizes heterodoxy according to stereotypes based on external manifestations. Its effectiveness relies on the possibility to intercept the crime and its intentionality via symptomatology designing a *vademecum* of behaviors.

The Holy Office behaves as a radar equipped with a "complex system of listeners", in a context where intimacy practically does not exist. Therefore, suspicion, betrayal and denunciation caused an enormous moral distancing. Thereto the subjectivity of their narratives is a powerful contribution as they are recognized in the witness statement, always providing confidentiality, the conviction, the presumption or mere intuitive suspicion, which sometimes conceals nothing else but old feuds and grudges. The *diffamatio*, gossip and rumor generate fear, emotional instability and mistrust, breaking affection and solidarity.

The widows maintain different dialogic strategies, depending on their psychic and their ability to resist, knowing that they waged a ragged fist fight during which they adopted a certain verbal discourse (submission, contrition, request for forgiveness, recognition of their status of sinner, etc.) and gestural expressions (tearful, genuflexion, solemn oath of allegiance, etc.) to obtain benevolent treatment. The story of their biographies is always a narrated time thought from the present, rebuilding vital fragments combining memory and oblivion.